بلقاسم الغالي

أبو منصور الماتريدي

حياته وآراؤه العقدية

دار التركي للنشر

أبو منصور الماتريدي

حياته وآراؤه العقدية

تمّ طبع هذا الكتاب
بالمطابع الموحدة
تونس
في جويلية 1989
الإيداع القانوني 89/55
الثلاثة أشهر الثالثة 1989

ISBN 9973 — 715 — 07 — 1

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

اَلْمَاتُرِيدِيُّ أحد أيمة أهل السنة وحامي حماها وعلم من أعلام الفكر الاسلامي، وقد كان من الفطاحل الذين زانوا أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري. وذلك عندما نقم جمهور المسلمين على المعتزلة بسبب نزعتها المغالية وإنكارها لمسائل عقدية واضحة كرؤية الباري سبحانه وتعالى، وإفراطها في التأويل وردّها لأحاديث صحيحة، واعتمادها على السُّلطة لفرض آرائها بالقوّة في محنة خلق القرآن. وفي ذلك العصر لم تظهر بين أهل السنة بعد أحمد بن حنبل شخصية علمية قوية يكون لها القول الفصل فيما أَشْكِلَ من مثل هذه المسائل. إذْ سرت بينهم نزعةُ التصلب، وحاولَ بعضهم حمل آيات التشبيه على حقيقتها.

لذلك كان الاسلام يومئذ في حاجة ملحّةٍ الى ظهور شخصية تاخذ بالسمع والعقل، ووجدت هذه الشخصية المطلوبة في شخص أبي منصور الماتريدي. فكان «عَلَمُ الْهُدَى» متكلّما بارعا، وأصوليا ماهرا، وفقيها حرّا، لا يقل شأنا عن أبي الحسن الأشعري الذي ظهر في هذا العصر بالذات. وقد وجدت آراء ابي منصور صدًى لدى الحنفية، فكانت العقيدة الرسمية على مدى عشرة قرون ولا تزال تَسُودُ جزءا كبيرا من العالم الاسلامي حتى الآن.

ورغم هذه الأهّمية فإنّ الماتريدي لم يحظَ بما يستحقه من العناية كمُؤسِّسٍ لمدرسة من مدارس أهل السنة وكرائدٍ روحيٍّ للملايين من المسلمين اليوم، بل لم تصدر - فيما

علمنا ـ دراسة مستقلة باللغة العربية عن حياته، ومصادر ثقافته، وما أسْهَمَ فيه بفكره العبقري وذكائه النّادر في حل المعضلات العقدية الدقيقة.

وقد قُمت في هذه الرسالة بالكشف عن حياته، ومنابع ثقافته، ودراسة أهم آرائه الكلاميّة، رغم وُعُورة المسالك اليه، والعقبات الكأداء الحائلة دون البحث فيه، والصعوبات الجمَّة التي كادت تثنيني عنه، كندرة المصادر الحنفية، وعُسْر الحصول عليها، وصعوبه قراءة المطبوع منها والمخطوط خاصة، لتقادم العهد عليها، ولأنّ المطبوع منها لم يحظ بطباعة علميّة موثقة، الأمز الذي يسهّل على الباحث الرجوع إليها والإفادة منها في يسر.

وأمّا سبيلي في هذا البحث، فقد عرضت آراء الماتريدي عرضا مفصلا، وشرحتها شرحا طويلا مسهبا، مع دعم ذلك بأدلته العقلية والنقلية. وقد حاولت البحث عن نشأةِ المشكلةِ العقديّةِ، والدوافع التي دفعته الى الخوض فيها، مع مراعاة التطور التاريخي لها. وقد صرفت اهتمامي للبحث عن أصول أفكاره، كما عُنِيتُ بالكشفِ عن العوامل المؤثرة فيها إسلامية كانت أم أجنبية في غير تمحُّلٍ، سالكا في ذلك منهجا مقارنا بين شتى الفرق الاسلامية خاصة مع الأشاعرة والمعتزلة.

وقد اقتضت خطّة البحث أن يكون تقسيمُ هذه الرسالة الى ثلاثةِ أبواب وخاتمة.

وقد جاء البابُ الأوّل فى فصلين:

عالج الفصلُ الأوّل منه عصرَ الماتريدي والحياة السياسية. والاقتصادية والتيّارات الفكرية الداخلية والخارجية يومئذٍ. ثم تطرّق الى ترجمةِ الماتريدي وتلاميذه.

وقد عقدتُ الفصل الثاني لِثَقافته ومَصَادرها، وَخَصائصها وإنتاجه الفكريِّ في شتى العلومِ الشرعية، وأوْردت نماذجَ منها لتكشِف عن بعض خُصوصيّاتِ هذا المفكر، ولِتظهر مدى إسْهامِهِ في إثْراء الثقافة الإِسلامية.

وأما الباب الثاني فعنوانه « الله » وهو مؤلف أيضا في فصلين، تناول الفصل الأوّل الأسباب التي دفعت به الى الخوض في مبحث الالوهية، وما كانت تعجُّ به منطقة « ما وراء النهر » من ديانات وآراء فلسفية، لها تصورات تخالف المفهوم الاسلامي كانت شائعة في تلك الربوع، لذلك افاض الماتريدي القول في هذا المبحث

بما اِبتكره من أدلّة على وجوده سبحانه وتعالى. فبسطتُ القول في ذلك، وأشرتُ إلى منهجه فيها.

ويدور الفصل الثاني حول صفات الله عز وجل، وما حدث فيها من تشبيه وتعطيل، وموقف أبي منصور من هذه التيّارات. ثم اقتصرت على بحث نماذج من هذه الصفات التي تحتلُّ منزلة خاصة في الفكر الماتريدي. فتعرّضتُ في الصفات السلبية الى الوحدانية وفي صفات المعاني الى العلم والكلام، وفي صفات الأفعال الى التكوين. وهي من اشهر الخُصوصيّاتِ التي تميّز الماتريدي بإضافتها الى الله سبحانه وتعالى.
وختمتُ الفصلَ بالصفاتِ الخبريةِ.

واما الباب الثالث فكان بعنوان « الإنسان » وقد تضمّن ثلاثة فصول. بحث الفصلُ الأوّل موضوعَ النبوّة وحاجةِ البشر إليها، وأدلّة إثباتِها، ونبوّة محمد صلى الله عليه وسلم، ومعجزاتِهِ المتنوعة التي تُلْجمُ الملاحدة وتَدْحَضُ اِفْتراءاتِهم.

واما الفصل الثاني فقد خصَّصتُه للجبرِ والاختيار، ومنشأ البحثِ في هذه القضيّة، واخْتلاف الأنظار حولها، وموقف الماتريدي من هذه الاتّجاهات المتَباينة، والحل الذي ارتآه لهذه المعضلة الفكرية وما احدثه من أثر. وانتهى الفصل بموضوع القضاءِ والقدر تلك المشكلة التي أحدثت حيرة في الفكر الاسلامي ولا تزال.

وأبرز الفصلُ الثالث من هذا الباب موقفَ الماتريدي من الايمان، ونَشأة البحث فيه، والفرق بين الايمان والاسلام، وزيادته ونقصانه، وعلاقته بالعمل، وحكم الاستثناء فيه والتقليد، وصلة هذا المبحث العقديّ بالصراع السياسي والاجتماعي.

وتركزت خاتمة هذا البحث حول أهّم النتائج التي يمكن استخلاصها من فكر الماتريدي، ومكانته في الفكر السني، والأثر الذي أحدثهُ كرائد روحي من روّاد مدرسة فكرية لها خصائصُها ومميّزاتُها.

ولعل هذا البحث قد كشف النّقاب عن بعض محاسن مفكر عبقريّ، مهضوم مظلوم، لم يتطلّع الى آفاقه إلا نفر قلائل بالرغم من أن آراءه كانت الانطلاقة العظمى للفكر السنّي في عطائه الخصب.

والله أسأل أن ينفع بهذا التأليف كل راغب في العلم مستضيء بهديه كما أسأله جلّ وعلا ان يوفقنا إلى ما فيه رفعةٌ لأمجادنا وبعثٌ لنهضتنا إنه خيرُ مسؤول وأفضلُ مأمولٍ.

نقد المصادر والمراجع

إهمال المصادر للماتُريدي:

يحتل الماتريدي أهمية كبيرة في الفكر الاسلامي، فهو مؤسّس الفرع الثاني لعلم الكلام السني. يقول طاش كبري زادة في هذا المعنى: «اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي وأمّا الشافعي فهو ابو الحسن الاشعري» (1).

ولقد حظي الفكر الأشعري باهتمام القدامى والمحدثين، فكتب ابن عساكر (ابو القاسم على بن الحسن بن هبة الله الدمشقي (تـ 571 هـ) في القرن السادس كتاب «تبيين كذب المفتري فيما نُسِبَ إلى الامام أبي الحسن الأشعري» (2)، وترجم له مختلف كتب طبقات الشافعية، والمالكية، والحنفية. وذكرته كتب التاريخ، وكتب حوله المحدثون كحمودة غرابة (3) وجلال موسى (4).

---

1) مفتاح السعادة: ج 2 ص 151 ـ 152.
2) دمشق مطبعة التوفيق 1347 هـ.
3) حمودة غرابة: الأشعري، طبعة 1، مصر 1953.
4) نشأة الاشعرية وتطورها: طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت 1975.

واهتم به المستشرقون منذ القرن الثامن عشر، (5) ونشرت كتبه كـ «مقالات الاسلاميين» و«الإبانة» و«اللّمع» في طبعات مختلفة. بينما لم تنشر كتب الماتريدي إلاّ في السبعينات (6).

وقد تحدث ابن النديم عن شيخ السنة في مصر أبي جعفر الطّحَاوي (7) بينما لم يشر إلى الماتريدي، بالرغم من أنهما قد عاشا في عصر واحد. وأهمله البغدادي في كتابيه «الفرقُ بين الفِرقِ» و«أصول الدين» (8). كما أغفله ابن خلكان في «وفيات الأعيان» (9) والصّفدي في «الوافي بالوفيات» (10) وتحدث ابن الأثير عن ماتُريد (11) مواطن أبي منصور ولم يترجم الى أفضل علمائها، واهتم ابن كثير بالكعبي المعتزلي (12) ولم يتحدث عن معاصرة من أهل السنة، ممن كرّس جهدا لمناقشته والردّ عليه كأبي منصور. وأطنب ابنُ العماد في حديثه عن الدولة السّامانية (13) ولكنه أهمل الماتريدي الذي يُعَدّ من أبرز مفكريها. وناقش ابن حزم الأشعري في الكسب، وعده جبريا وأغفل الماتريدي (14) وكذلك فعل ابن خلدون في الفصل الذي عقده في المقدمة لنشأة علم الكلام وتطوره. (15)

وحَذَا حِذوهم السّيوطي في «طبقات المفسرين» بالرغم من ان أبا منصور معدود من أكبر الّذين برعوا في علم التفسير.

كما أهملته كتب الكلام. ومرّت كتب الأحناف عليه مرورا عابرا، ومما ساهم في هذا الاغفال أيضا ضياع كتب ترجمت لِرجالِ ما وراء النهر، ككتاب «القندِ في رجال سمرقند».

---

5) Spitta : Abu - al-Hassen - al-AShari, leipsig, 1876.

6) ابو منصور الماتريدي : كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح خليف، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1970، ثم كتاب تأويلات اهل السنة للماتريدي، تحقيق ابراهيم عوضين والسيد عوضين، طبعة القاهرة · 1971.

7) ابن النديم · الفهرست ص 292.

8) البغدادي . الفرق بين الفرق، وكتاب اصول الدين. طبعة 2، بيروت 1980.

9) ابن خلكان : وفيات الاعيان، القاهرة، المطبعة الميمنية : 1310 هـ.

10) الصفدي : الوافي بالوفيات، حققه ريتر، طبعة استنبول ودمشق 1933 ـ 1959.

11) ابن الاثير الجزري : اللباب في تهذيب الانساب، ص 140، ج 3، دار صادر بيروت.

12) ابن كثير : البداية والنهاية، ص 164. ج 11 طبعة 1 مكتبة المعارف، بيروت، 1966.

13) ابن العماد : شذرات الذهب، ج 1 ص 331، طبعة بيروت.

14) ابن حزم : الفصل ج 3، ص 22، طبعة القاهرة، 1928.

15) ابن خلدون : المقدمة، ص 458، طبعة بيروت.

وهكذا يتضح ان أبا منصور الماتريدي لم يلقَ من الاهتمام ما لقيه أبو الحسن الاشعري بل لقد أهمل إهمالا غير لائق على حد تعبير عبد الرحمان بدوي (16). لذلك لم يدرس دراسة مستقلة حتى الآن، بالرغم من ان المدرسة الماتريدية تمتدّ جذورها الى أبي حنيفة واضع اللبنات الاولى لهذه العقيدة السنّية التي انتصر لها كثير من الأعلام، كالكمال بن الهمام والبزدوي والنسفي، وقد سادت في الأقاليم الشرقية، وفي آسيا الوسطى لدى اتباع المذهب الحنفي، بينما انتشر المذهب الاشعري في الأقاليم المتوسطة، كالشام ومصر ثم في بلاد المغرب العربي لدى أتباع الشافعية، والمالكية. يقول ابن عساكر «فالمالكية كافة، وثلاثة أرباع الشافعية، وثلث الحنفية، وقسم من الحنابلة، على الطريقة الأشعرية. والثلثان من الحنفية على الطريقة الماتريدية في ديار ما وراء النهر، وبلاد الترك والأفغان والهند والصين وما ولاها» (17)

مصادر ومراجع اهتمت بعصره:

ورغم هذا الانتشار العريض، فإن هذا الفرع من فروع أهل السنة لم يحظ بالدراسة والتحليل، قدر ما حظيت به الاشعرية واعلامها. وهكذا يبدو أن المعلومات حول حياة الماتريدي، وزعماء مدرسته نادرة، والمصادر قليلة، والموضوع لم يطرق بشكل أو بآخر. فلم يبق الا التعويل على الاستنتاج، لذلك عمدت في عصر ابي منصور الى الاعتماد على كتب الجغرافيا الوصفية، وأقدم هذه المصنفات «المسالك والممالك» للإصطخري (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد) وهو مواطن فارسي، عاصر الماتريدي، وزار منطقة آسيا الوسطى، وعاصمتها سمرقند، ولفت انتباه عناية المسلمين بالثغور والرُّبُطِ، وحماسهم لنصرة دينهم، والذّود عنه (18).

وأما كتاب «صورة الارض» لابن حوقل (أبو القاسم محمد بن حوقل البغدادي) فقد أفدت منه عند وصفه للحياة السياسية في زمن أبي منصور (19)، والكتاب الذي صوّر سمرقند ومدنها أحسن تصوير في القرن الرابع الهجري هو كتاب «أحسن

16) عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني، ص 317.
17) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص 16
18) الاصطخري: المسالك والممالك، ص 290.
19) ابن حوقل: صورة الارض، ص 345.

التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي (شمس الدين أبوعبد الله محمد بن أحمد) فقد تحدّث عن الحياة الفكرية، والسياسية في هذه الربوع مما يلقي مزيدا من الأضواء على الظروف التي حفّت بحياة الماتريدي (20).

كما وصف ياقوت في «معجم البلدان» ثراء «ما وراء النهر» وازدهارها، وفصل الحديث عن الحياة الفكرية فيها كسهولة استعارة الكتب من مكتباتها وغير ذلك مما يعود عليها بالازدهار الفكري والتّقدم الحضاري في شتى الفنون (21).

وأمّا الحياة الاقتصادية والاجتماعية في القرن الرابع الهجري، فقد اعتمدت فيها على كتاب «الحضارة الاسلامية» لآدم متز (22)، و«تراث الاسلام» وهو بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية في بلاد «ما وراء النهر»، (23) والصعوبات التي حفّتْ بالفاتحين. كما أفدت من بحث نشر بنفس العنوان «تراث الاسلام» لجوزيف شاخت و س. أ. بوزورث (24) وقد تضمّن فصولا حول مظاهر التاريخ السياسي والاقتصادي والثقافي وحول الفن الاسلامي والعمارة وحول الطب الاسلامي والعلوم والموسيقى، هذا فضلا عن بعض المراجع العربية ككتاب «الاسلام والحضارة في آسيا الوسطى» (25).

وقد انصرفت عناية هذه الكتب الى أهمية آسيا الوسطى عامة، وسمرقند خاصة، وكيف كانت مركزا تجاريا هاما ومعبرا لكثير من البضائع الموجهة الى مركز الخلافة، كالرقيق والحرير والمسك والخشب. . .

وهذا النشاط وإن بَدا بعيد الصلة لِلْوَهْلَةِ الأولى، إلاّ إنّه يبرز ناحية هامة زمن الماتريدي ويوضّح ما بلغه المسلمون في تلك الاصقاع من تقدمْ اقتصادي له أبلغ الأثر على مجالات الحياة المختلفة.

---

20) المقدسي : احسن التقاسيم، ص 294 وما بعدها.
21) ياقوت الحموي : معجم البلدان، مادة ما (وراء النهر) ومادة (مرو) ج 5 ص 45 و112.
22) آدم متز : الحضارة الاسلامية، ج 2 ص 280.
23) توماس ارنولد : تراث الاسلام، ص 185.
24) تراث الاسلام : ص 180 (مجلة عالم المعرفة 1978 عدد 8).
25 د. حسن احمد محمود : الاسلام والحضارة في آسيا الوسطى.

مصادر حياة الماتريدي ومراجعها :

وأما حياة الماتريدي فقد اعتمدت فيها على كتب الطبقات، واقدم هذه المصادر كتاب «الانساب للسمعاني» (أبو سعد عبدالكريم بن محمد السمعاني ت 562 هـ) الذي أهمل الماتريدي، وإن ذكر قريته ماتريد، ولّمح الى أنه تخرج منها جماعة من الفضلاء والعلماء (26)، ومن الغريب انه عندما ذكر بزدوة (27) ترجم للبزدوي، بينما اغفل عندما ذكر ماتُريد أبا منصور الماتريدي.

ويعتبر كتاب «الجواهر المضيئة» في طبقات الحنفية لمحيي الدين أبي محمد عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي (ت 775 هـ) أوّل الكتب المصنفة في طبقات الحنفية. وقد استطرد في الثّناء على أبي نصر العِيّاضي عند ترجمته للماتريدي وهو أحد شيوخه، فأضَاع بذلك الأصل. ورغم ما في هذه الترجمة من إيجاز، واستِطراد فهي تُعد من أهم المصادر عن حياة الماتريدي. فقد نقل عنها حاجي خليفة وغيره. (28) وفي كتاب تاج التراجم في طبقات الحنفية لأبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت 879 هـ) حديث عن مؤلفات الماتريدي، وإهمال لذكر حياته، إذ لم يذكر من شيوخه عدا أبي نصر العِيّاضي (29) هذا فضلا عن إغفاله لذكر التلاميذ الذين تلقّوْا عن أبي منصور، وكتاب ابن قطلوبغا تكملة «للخطط المقريزية» يشتمل على 286 ترجمة. ولكن التكملة لم تضف جديدا، فما عند المقريزي قد ردده تلميذه ابن قطلوبغا في هذه الترجمة بالذات (30).

وقد ترجم أبو الحسنات محمد بن عبد الحي اللّكْنوي الهندي (ت 1304 هـ) في كتابه «الفوائد البهيّة» لعلماء الاحناف وذلك سنة 1293 هـ زمن فراغه من تأليف كتابه.

وقد اعتمد في هذه التراجم على كتاب الأنساب للسمعاني إذ يقول عند ترجمته لمحمد السمعاني: «وهو جد لأبي سعد عبد الكريم السمعاني صاحب كتاب

---

26) السمعاني : الانساب، ص 498، طبعة مرغليوث، ليدن 1912.

27) المصدر السابق : ج 1 ص 201، طبعة الهند : 1962.

28) ابن ابي الوفاء القرشي : الجواهر المضيئة، ج 2 ص 130 ـ 131 وانظر : حاجي خليفة: كشف الظنون، ج 1 ص 335.

29) ابن قطلوبغا : تاج التراجم، ص 59، ترجمة عدد 173، مطبعة العاني بغداد، 1962.

30) المقريزي : الخطط، ج 2 ص 359.

«الانساب» الذي ننقل عنه كثيرا في كتابنا هذا» (31) كما أنّ ابن قطلوبغا وابن ابي الوفاء القرشي يعتبران من اهم مصادره في كتابيهما «تاج التراجم»، و«الجواهر المضيئة» وقد تعرض اللكنوي الى أبي منصور الماتريدي، وترجم لشيوخه وتلاميذه وعدّد مصنفاته.

ولعل أهم ما امتاز به هو ذكره للذين تفقّهوا عليه، وأخذوا العلم عنه. (32) وقد عدّ ابن كمال باشا في «طبقات الحنفيّة» أبا منصور الماتريدي في الطبقة الرابعة من بين علماء الحنفية، ولم يضف جديدا الى ما ذكره من سبقه عدا التاريخ الغريب الذي أورده لوفاته سنة 336 هـ، وهو تاريخ قد تفرّد به من بين سائر المصادر والمراجع التي تحدثت عن حياة أبي منصور (33). ولم يتعرض السبكي الى حياة الماتريدي في «طبقات الشافعية الكبرى»، ولكن كتابه هذا يحتل أهمية بالغة لأن مؤلفه قد نظّم قصيدة في الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية مطلعها: (34)

[الكـامــل]

الورد خدك صيغ من إنسان * أم في الخدود شقائق النعمان

وقـد ولـع كثـير من الناس بحفظها لا سيما الحنفية، وقد شرحها العياشي في «رحلته». كما اشتهر بشرحها نور الدين محمد بن الطيب الشيرازي في كتاب لا يزال مخطوطـا (35). وهنـاك كتـاب قد صدر حديثـا بعنـوان «الفتـح المبـين في طبقات الاصوليين» تأليف عبد الله مصطفى المراغي ترجم فيه صاحبه للأصوليين وتعرض الى أبي منصور، فسَرَد حياته دون أن يضيف جديدا إليها بل اكتفى بما أورده سابقوه ممن تحدثنا عنهم من أصحاب كتب الطبقات (36).

وقد حاول محمد بن الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى في سنة 1197 هـ أن يقدم صورة مجملة لحياة أبي منصور وشيوخه وتلاميذه، في مقدمة شرحه «لإحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي الذي اختار له عنوان: «اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار

31) عبد الحيّ اللكنوي : الفوائد البهية، ص 173، طبعة دار المعرفة، لبنان.
32) المصدر السابق ص 195 و44.
33) ابن كمال باشا : طبقات الحنفية، ص 130، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 17976.
34) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى، ج 2 ص 262.
35) نور الدين محمد بن ابي الطيب الشيرازي : في الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9197.
36) عبد الله مصطفى المراغي : الفتح المبين في طبقات الاصوليين، ص 182 طبعة ثانية، لبنان 1974.

علوم الدين»، ويعد هذا الكتاب من أوفى المصادر عن أهل السنة بفروعها المختلفة الذي أوْرد تفصيلا عن هذا المذهب ثم ردّ على المخالفين من المعتزلة والشيعة بأدلة عقلية ونقلية في وضوح وتبويب.

وقـد صدّر كتـابه بحياة الأشعري، ثم تَلاَهُ بحياة الماتريدي، ثم فصّل حياة شيوخه وتلاميذه، ثم ذكر نقاط الاختلاف بين الاشعرية والماتريدية، لذلك يعد من أهم من تنـاول بالبحث حياة أبي منصور الماتريدي من (ص 5 إلى ص 14). وقد اعتمـده جُلّ البـاحثـين المحـدثين في مقالاتهم العلمية (37)، ولعلّ سبب إحاطته بالموضوع يعود الى تأخره في الزمان واعتهاده خاصة على «العقائد النفسية»، و«المسايرة»، و«نظم الفرائد» و«جمع الفوائد»، و«اشارات المرام من عبارات الإمام» وغير هذه الكتب كثير كما صرح بذلك في كتابه (38).

مصادر آراء الماتريدي:

وأمّا آراء الماتريدي فتوجد في مصدرين أساسيين، هما من مؤلفات أبي منصور نفسـه. ومن الطبيعي أن يهتم الباحث في شؤون الماتريدي «بكتاب التوحيد»، فهو المصدر الأساسي الذي يتبوأ المنزلة الأولى في هذا الشأن، لذلك عوّلت عليه في مختلف الآراء، وانـطلقتُ منه وانتهيتُ إليه. وقـد احتوى كتاب التوحيد على أهمّ المسائل العَقَدية، في أسلوب تأليفي بعيد عن المناظرة والجدل. ومن أهم القضايا التي تناولها نفْيُ قِدَم العَـالَم، والتدليل على حدوثه، والبرهنة على وجود الله. وصفاته سبحانه، وأفعال الخلق والايمان. ثم أورد أقاويل الثنوية وناقشها. وهكذا فإن هذا الكتاب يُعدُّ وثيقة نادرة تبرز تطوّر الفكر السّني في مواجهة التيّارات الداخلية والخارجية الوَافدة.

وقد قدّم له بمقدمة جيّدة ضافية، وحقق نصه الدكتور فتح الله خليف سنة 1970 عن نسخة وحيدة عثر عليها في مكتبة جامعة كمبريدج (39) وقد أفدت من هذه المقـدمة التي انارت سبيلي في هذا البحث إلاّ أن تحقيقه رغم جودته لم يخل من

---

37) بروكلمان : تاريخ الادب العربي ج 4 ص 42، وانظر ايضا : لويس غرديه : فلسفة الفكر الديني، ج 1 ص 106 و107.

38) محمد مرتضى الزبيدي : اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار علوم الدين ج 2، ص 5 الى ص 14، طبعة مصر : 1311 هـ.

39) الماتريدي : كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، طبعة لبنان 1970.

مآخذ، فقد أغفل تأصيل آراء هذا المفكر وإرجاعها الى مصادرها، وموازنتها بغيرها من آراء الأشاعرة والماتريدية، وكيفية تطوّرها. وقد كان هذا ملْحَظًا لبعض الباحثين، إذ يقول عبد الأمير الأعسم: «وبداية كنت حسن الظن باخراج الكتاب من حيث الشكل والاعداد لكني بمقارنة النص المتعلق بابن الريوندي وفق قراءتي للمخطوط على ما هو مُثْبَتٌ في المطبوع وفق قراءة الدكتور خليف، وجدت من العسير الاعتماد عليه، فلم يوفّق للأسف في حلّ رموز المخطوط الذي أهمل ناسخه التنقيط والتّحْريك وما الى ذلك إضافة الى اللغة الركيكة التي تناثرت في أنحاء الكتاب» (40).

وبصرفِ النظر عن درجة تحقيق المخطوط، فان الأمر الذي لا شك فيه أن «كتاب الوحيد» لايزال بحاجة الى دراسات عميقة لتبرز آراء هذا المفكر السني حتى تأخذ مكانتها اللائقة بها في الفكر الاسلامي.

واما الكتاب الثاني البالغ الأهمية فهو تفسير الماتريدي المسمى «بتأويلات اهل السنة» (41) وهذا الكتاب يطلعنا بوضوح على شرح مراد الله سبحانه من وجهة نظر سنية، وهو يعتمد على العقل والنقل في تفسيره. ولعلّه أول من سار هذا المسار من أهل السنة، فهو يردّ على من لا يتّفق معهم من المعتزلة والمجسّمة والمشبّهة والحشويّة وغيرهم ويقرّر العقيدة السنية اثناء تفسيره بالادلة العقلية والنقلية ويستخلص المسائل الاعتقادية من الايات بمهارة فائقة لا نكاد نصادفها في اي تفسير سبقه، ولعل هذا هو ما اراده ابن ابي الوفاء القرشي بقوله: «انه لا يوازيه فيه كتاب ولا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن» (42). وبالرغم من أنّ هذا الكتاب لم يصدر منه عدا الجزء الأول فحسب، فانه انار لي كثيرا من الآراء الكلامية الماتريدية كموقفه من قضية رؤية الله سبحانه، ومعنى الاسلام، وإشارات حول الفطرة... (43) وما الى ذلك من القضايا الهامة التي أثارها في ثنايا تفسيره.

والباحث في شؤون الماتريدي ينبغي أن لا يغفل منطلق هذه المدرسة فهي تبدأ بأبي حنيفة النعمان مؤلف كتاب «العالم والمتعلم» و«الفقه الابسط» و«رسالة الى عثمان

---

40) عبد الامير الاعسم: تاريخ ابن الريوندي الملحد، نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال الف عام، ص 55، دار الافاق بيروت، 1975.

41) الماتريدي: تأويلات اهل السنة، ج 1، تحقيق د. ابراهيم عوضين، والسيد عوضين طبعة القاهرة 1971.

42) ابن أبي الوفاء القرشي: الجواهر المضيئة، ج 2 ص 130 ـ 131.

43) الماتريدي: تأويلات اهل السنة، ج 1 ص 80.

البتي». (44) وكتاب «الفقه الأكبر» (45) المنسوب شرحه خطأ الى الماتريدي. وقد شرحه أحناف كثيرون كعلي القاري، وأبي المنتهى (علي بن عيسى المغنيساوي) وعلى البزدوي. وهذه الكتب توضح اِنشغال متكلمي الإسلام بهذه القضايا منذ زمن مبكّر، وصِلتها بالواقع الإسلامي أو بُعْدَهَا عنه، كما تبيّن بوضوح تطوّر المشاكل العقدية، وما أضافه الخلف الى السلف، خاصة وقد زَكَتْ الحياة الفكرية في الإسلام ونَمَتْ بما حدث من تَرْجمات لكتب المنطق والفلسفة، ولا أدل على ذلك من تلك القضايا التي بدأ البحث فيها بشكل بسيط كقضية الايمان، وأفعال العباد والنبوة، ثم انقلب الى موسوعات علمية في هذا الشأن، وكتب أبي حنيفة أجلى مثال لذلك فهي توضح كيف شرع المسلمون في مثل هذه المباحث (46)، وبيّن كيف بدأ البحث فيها.

وأمّا المصادر الماتريدية (أنصار هذه المدرسة وأتباعها)، فيتصدّرهم أبو اليسير محمد بن محمد بن عبد الكريم البزدوي (493 هـ 1099 م) صاحب كتاب «أصول الدين»، وهذا الكتاب في حقيقته تلخيص منقح لـ «كتاب التوحيد» لأبي منصور الماتريدي.

وقد أشار البزدوي الى ذلك صراحة في مقدمته للكتاب (47) وهنا تكمن أهميته إذ هو يزيل الشكوك التي تراود بعض الباحثين حول أسلوب كتاب التوحيد التأليفي الذي لا يتناسب مع أسلوب ذلك العصر. فإذا قارنت محتوى «كتاب التوحيد» بـ «أصول الدين» للبزدوي وجدت الشبه واضحا جليا في الأبواب والمسائل وعدد الصفحات.

ولقد اشتمل «أصول الدين» للبزدوي على 96 مسألة بينما اشتمل «أصول الدين» للمفكر الأشعري عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) على 225 مسألة عقدية كمسألة الإيمان، وحدوث العالم، والنبوة. (48) وهناك نَسَفِيَّانِ قد بلورا العقيدة الماتريدية الأول أبو المعين النسفي (508 هـ = 1114 م)، وهو يعتبر أكبر من ناصر الماتريدي وتحمّس له بقوة. ، وهو منه بمنزلة الباقلاني والغزالي والشهرستاني من

44) ابو حنيفة : العالم والمتعلم تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الانوار، القاهرة، 1368 هـ.
45) ابو حنيفة : الفقه الاكبر، طبعة حيدر اباد الدكن 1321 هـ.
46) العالم والمتعلم : ص 14 ـ والرسالة، ص 37 ـ والفقه الاكبر، ص 46.
47) البزدوي : أصول الدين، ص 3، حققه وقدم هانز بينرلنس، القاهرة، 1963.
48) البغدادي : أصول الدين، ص 153، الطبعة الثانية، بيروت 1980.

الأشعري. وكتاباه «تبصرة الأدلة» و«بحر الكلام» بمثابة الينبوع الثاني بعد «كتاب التوحيد» للماتريدية، وقد أثار في بحر الكلام قضايا متنوعة كمبحث الإيمان، وهل الإيمان يزيد وينقص ؟، وهل يدخل العمل في مفهومه ؟ (49).

وأما الثاني فهو أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد

إبن إسماعيل النسفي (537 هـ = 1142 م)، وله تصنيف بمثابة ملخص للعقيدة الماتريدية، به 58 مسألة عقدية، وقد اشتهر في المعاهد الاسلامية الكبرى في المغرب والمشرق بـ «العقائد النسفية». وأهمية هذا المصدر رغم صغر حجمه تتمثل في بيان تطور آراء الماتريدية، وكيف اصطبغت بالصبغة الفلسفية وبداية هذه العقيدة توضح ذلك. يستهل النسفي بمقدمة يتكلم فيها عن العلم «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافا للسوفسطائية»، وأسباب العلم للخلق ثلاثة:

1) الحواس السليمة.
2) الخبر الصادق.
3) العقل.

ثم يفسر النسفي هذه الأسس الثلاثة للمعرفة، وبعد تقريره لهذه الأسباب يرفض القول بأن الإلهام من أسباب المعرفة مع كون الصوفية يجعلونه الأساس الأوحد لها.

وتبتدىء بعد هذا العقائد:

الاولى: أن العالم حادث، والعالم بجميع أجزائه محدث.

والعقيدة الثانية تتعلق بالله «المحدث للعالم» وصفاته الثبوتية، ثم يسرد الصفات السلبية، ثم يتحدث عن التكوين وهي الصفة الثامنة التي اضافها الماتريدي الى صفات المعاني وينتقل بعد مسألة مرتكب الكبيرة الى الحديث عن الإيمان، والاسلام، ثم ختم بأشراط الساعة (عقيدة 56) وأن المجتهد قد يخطيء وقد يصيب (العقيدة 57).

كل هذا يدلنا على أن النسفي لم يستهن بالفلسفة، ومزج بعض مباحثها بمباحث علم الكلام بالرغم من كونه عاش مباشرة بعد الغزالي الذي شنّ عليها حملة شعواء.

---

49) ابو المعين النسفي : بحر الكلام، ص 20 ظ، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس عدد 9310.

وقد شرح غير واحد مُصَنَّفَهُ كمُصلح الدين بن مصطفى الكستلي (901 هـ)، وأحمد ابن موسى الخيالي (ت860 هـ)، ورمضـــان البهشتي (ت 979 هـ) وأحسن هذه الشروح «شرح سعد الدين التفتازاني» (ت 791 هـ) الذي فرغ منه سنة (768 هـ). وهو تأليف دقيق وهام خاصة في ردوده الموجّهة ضدّ المذاهب غير السنية.

وإذا كان الشرح لهذه العقائد موجزا (50) فانه قد عاد وشرح هذه العقائد شرحا مفصّــلا بعنــوان «مجموع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية»، وقد أطنب في أسباب العلم، كما تحدث عن بعض مميزات المذهب الماتريدي كالتكوين (51). كما يعتبر كتاب سعد الدين النفتازاني «مقاصد في علم الكلام» موسوعة كلامية سنية ترجم فيه للماتريدي ترجمة موجزة (52) ثم تحدث عن واجب الوجود وأشار الى قضية التقليد في الإيمان، وموقف الفرق الإسلامية منها.

وممن قام بنصرة الماتريدي، ووضح آراءه نورالدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت 580 هـ = 1181 م) الذي تتلمذ على ابي المعين النسفي وقرأ عليه كتاب «تبصرة الادلة» وأعتقد أنه كتاب لا مزيد عليه في التحقيق والتدقيق.

وقد تناول في كتابه «البداية في أصول الدين» (53) العقيدة الماتريدية، ودافع عن وجهــة نظر مذهبــه باخلاص، حينما عظّم الخلاف بينهم وبين الاشاعرة خاصة عندما قام فخر الدين الرازي بزيارة «ما وراء النهر» وانعقدت هناك مناظرات بين فرعي أهل السنة الأشاعرة والماتريدية. يقول الرازي متحدثا عن ذلك: «لما دخلت بلاد «ما وراء النهر» وصلت اولا الى بلدة بخارى ثم سمرقند، واتفقت لي في واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان وقد كان في بخارى رجل يقال له النور الصابوني، وكان يزعم انه متكلّم القوم . . » (54) وقد وقع بينهما مناظرة حول الرؤية.

واما موضوعات المناظرات بين الرازي وبين علماء «ما وراء النهر» من الماتريدية فهي التكوين والبقاء والتكليف بما لايطاق والكلام، وهي تجسم نقاط الاختلاف بين فرعي أهل السنة.

50) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، طبعة مكتبة المثنى بغداد.
51) سعد الدين التفتازاني: مجموع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، طبعة مصر 1329 هـ.
52) سعد الدين التفتازاني: مقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 371، استنبول 1305.
53) نور الدين الصابوني: البداية في أصول الدين، تحقيق بكر طوبال اورعلي، طبعة دمشق، 1979.
54) الرازي: المناظرات، ص 2 و7 وما بعدها، حيدرابـاد 1375 هـ.

وبالرغم من أهمية هذا المصدر إلاّ أنّ مدوّنها كان الرازي نفسه، فأبرز مناظريه في موقف الضعف والانخذال ويبرز ذلك واضحا عند قوله: «ولما وجهت هذا الكلام على ذلك الرجل الغويّ اضطرب وبقي مبهوتا ولم يجد البتة الى دفعه سبيلا، وانتهى في العيّ والسكوت الى أقصى الغايات، ثم انه قام وخرج من الدار» (55) ويقول في موضع آخر «ولما ظهر للحاضرين كمال قدرتي»، ويقول أيضا: «فلما دخلت على الشرف المسعودي أحد علماء الماتريدية (ت 582 هـ) ـ وسمع هذا الكلام، وعظم عضبه واستولت الرعدة على اعضائه. فلما سمع هذه الكلامات احمر واصفر ولم يجد الى الجواب سبيلا . . .» (56)

وقيمة الرازي ليست موضع شك بين القدامى والمحدثين، إلاّ أنّه من الواضح أن أسلوب الكتاب يطغى عليه أسلوب المناظرة، واظهار الخصم في مظهر الانخذال والضعف.

وتناول كمال الدين بن الهمام الحنفي (861 هـ 1456 م) الماتريدي في كتابه «المسايرة في العقائد المنجية في الاخرة»، توضيح كثير من المسائل العقدية التي خالف فيها الماتريدية الاشاعرة وبالرغم من أن هذا الكتاب يعد شرحا «للرسالة القدسية» للإمام الغزالي، وقد سايره ابن الهمام بشرحه له، إلاّ أنّه زاد جلاء لآراء الماتريدي، كالعلم بوجوده تعالى، والوحدانية، والتكوين وقد شرحه غير واحد من العلماء كابن أبي شريف (ت 906 هـ) وقد اختار عنوان شرحه «المسامرة بشرح المسايرة» (57)، كما شرحه القاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت 879 هـ). وهذا الكتاب قد نال شهرة واسعة إذ كان مدرجا في البرامج الرسمية لجامع الزيتونة المعمور. ويعد كمال الدين احمد بن حسن بن سنان البياضي الرومي (ت 1082 هـ) في كتابه «إشارات المرام» من عبارات الامام» أبا منصور الماتريدي ليس بِمُبْتَكِرٍ لطريقة بل هو مفصّلٌ لمذهب أبي حنيفة وأصحابه (58) وأن الخلاف بين الاشعري والماتريدي في نحو خمسين مسألة خلاف معنوي لكنه في المسائل الفرعية التي لا يجري في خلافها التّبديعُ. ثم سرد تلك المسائل

55) المصدر السابق، ص 9، ص 14، ص 30، ص 33.
56) المصدر السابق
57) سأشير الى هذا المصدر هكذا: المسامرة بشرح المسايرة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. طبعة مصر.
58) كمال الدين البياضي: اشارات المرام من عبارات الامام، تحقيق يوسف عبد الرزاق، طبعة مصر 1949.

وحققهـا وهـو يقـول بعـد سردها المجمل «فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية، ذهب اليها جمهور الحنفية الماتريدية وخالفهم فيها جمهور الاشاعرة» (59).

والبياضي يفصل القول في كثير من المسائل العقدية التي اختص بها أبو منصور المـاتـريدي، ويورد آراءه في ثنـايا كتابه، وحججه عليها، مما يدل على أن صاحب «إشارات المرام» ضليعٌ في علم الكلام وان تأخّر زمنه فهو من المصادر التي لا غُنْية عنها للباحث في شؤون أبي منصور.

مؤلفات في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية :

وهناك مصادر قد اهتمت بالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، قد أنارت سبيلي، وأفدت منها خاصة في تتبّع آراء الماتريدي، وأقدم هذه المؤلفات «شرح نونية السبكي» لنـور الدين الشيرازي قال فيه السبكي : «وشرحها من أصحابي العلامة نور الدين محمد بن الطيب الشيرازي، وهو رجل مقيم في بلاد كيلان، ورد علينا دمشق سنة سبع وخمسـين وسبعمائة، وأقام يلازمني حلقتي نحو عام ونصف، ولم أر فيمن جاء من العَجَم في هذا الزمان أفضل منه ولا أدين» (60). وهذا الكتاب لا يزال مخطوطا (61) وصاحبه شافعي المذهب، اشعري العقيدة، اورد مسائل الاختلاف بين فرعيْ أهل السنة بموضوعية، وعرض أدلة الفريقين في غير تحيّز، وهو يعتبر أن هذا الأمر لا يورث بدعة ولا كفرا، إذ لقد وقع الخلاف بين الأشعرية انفسهم فضلا عن الماتريدية. وهو يشير الى أبيات النونية (بصاد) ويعني بذلك المصنف، ثم يشرح بعد ان يرمز الى ذلك بحرف (ش). ومن الغريب أن المؤلف قد ختم كتابه بتراجم الأعلام الذين وردوا في قصيدة السبكي كأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل والقشيري والاسفراييني، ولكنه لم يترجم لأبي منصور بل اقتصر على عرض آراءه في ثنايا الشرح كقوله : «واختاره أبو منصـور الماتريدي من الحنفية» (62) وهذا يظهرجليا في مختلف القضايا التي اثارها كالاستثناء في الايمان، ومعرفة الله، والتكليف بما لا يطاق.

ومن المؤلفات التي اهتمت بالخلافيات بين الفريقين : كتاب «نظم الفرائد وجمع الفوائد» في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والاشعرية في العقائد،

---

59) المصدر السابق ص 56.
60) السبكي : طبقات الشافعية، ج 2، ص 262.
61) نور الدين الشيرازي في الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس عدد 9197.
62) المصدر السابق، ص 124 ظ.

مع أدلة الفريقين لمحمد الأسبري عبد الرحيم بن علي الشهير بقاضي زادة (ت 990 هـ 1580 م). وقد اشتمل هذا الكتاب على أربعين مسالة (فريدة)، في الاختلافات بين جناحيْ أهل السنة مع الشواهد والأدلة، ومع ما يحتاج اليه من الفوائد والزوائد على حد تعبير المؤلف. (63) ولقد ابتدأ بالفريدة الأولى في تفسير الوجوب، وانتهى بالفريدة الأربعين: «في أن الكفار هل يعاقبون على ترك الفروض والواجبات أم لا» وقد اعتمد على مصادر في استيقاء معلوماته حول الماتريدية منها: المسايرة لابن الهمام، وشرح «الفقه الأكبر»، و«بحر الكلام» للنسفي، و«المواقف» لعضد الدين الايجي، و«أبكار الأفكار» للامدي، و«الجوهرة» للقاني، وقد اتبع في فوائده الطريقة التالية:

يدلي برأي الماتريدية فالأشعرية، ثم يستدلّ للأولى ثم يعرّج على الثانية، ويختم مسالته بنقض آراء الأشعرية والانتصار للحنفية. والكتاب مرجعٌ بالغُ الأهمية، اعتمد عليه جلّ الباحثين المحدثين في شؤون الماتريدي، لشموله واستيعابه، وقد أفدت منه خاصة عند عرضه لأدلة الماتريدي في شتى القضايا التي أثارها.

ولعبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زادة مخطوط بعنوان:

«مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية» (64) وقد خِلْتُ هذا الكتاب جامعا لما يمتاز به المذهب الماتريدي ولكن تبين أنّ المؤلّف ينحصر في افعال العباد. يقول قاضي زادة في مقدمته: «لما كانت مسألة كسب الأفعال الاختيارية للأنام من غوامِض مسائل علم الكلام، حرّرت فيها بقدر الوسْعِ رسالة مميزة لمذهب أهل السنة والجماعة عن مذهب الجبرية والقدرية وسمّيتها «مميّزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية» ورتبتها على مقدمة ومقْصدين» (65) والمخطوط رغم صغر حجمه أفادني كثيرا خاصة في موضوعي: الاختيار عند الماتريدي والكسب عند الأشعري.

ومن الكتب التي انشغلت بقضايا الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية وأفدت منها في بحثي حول الماتريدي كتاب «الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية» لأبي عذبه (الحسن بن عبد المحسن (ت 1225 هـ = 1773 م). وهذا الكتاب في جُلّهِ قد

63) قاضي زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد، ص 3. طبعة مصر 1317 هـ.

64) الشيخ زادة: مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية، نسخة مصورة عن الاصل بمكتبة برلين عدد 2482

65) المصدر السابق: ص 69 وما بعدها.

66) ابو عذبة: الروضة البهية، ص4، طبعة حيدر اباد، الهند 1322هـ.

استقاه صاحبه من شرح نور الدين الشيرازي «لنونية السبكي» في مسائل الاختلاف بين فرعيْ اهـل السنـة، وقد رتّب أبو عذبه كتابه على مقدمة وفصلين. فالمقدمة في الكلام على أبي منصور الماتريدي والآخذين عليه، والمؤلفات التي ألّفها ثم ذكر: «أن المشتهـرَ في بلاد المغاربة عقائد الأشاعرة لأن الغالب على تلك البلاد مذهب الإمام مالـك. والمـالكية في المعتقدات توافق الأشعري، وفي بلاد الهند والروم على كثرتها وسعتها مع كونهم بأسرهـم حنفية عقائد الماتريدية» (66).

وأما الفصلان فقد خصّصهما الى مواطن الاختلاف بين الفريقين وقد بيّن أن من تأمل عقيدة شيخ السنة في مصر أبي جعفر الطحاوي (ت 321 هـ = 933 م)، لم يجد فيها الا ثلاث مسائل خالف فيها الأشعرية. وأمّا الماتريدية فإنّهم خالفوا الأشعرية في مجال العقائد في ثلاث عشرة مسألة. وهكذا يتضح أن مسائل الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية قد عدّها البياضي خمسين، والشيخ زادة أربعين، وأبو عذبة ثلاث عشرة.

وقد ذهب الى نفس العدد ابن السبكي (67) وسايرهما في ذلك محمد الخضر حسين (68). وذكر الحسين بن الأهذل اليمني (ت 638 هـ 1240 م) أن بعضهم قد جعلهـا سبعا فقط والبعض الآخر قد جعلها أكثر. (69) وقد خصّص صاحب «الفوائد البهية» الفصل الاول بالمسائل المختلف فيها لفظيا، وأمّا الفصل الثاني فقد خصّصه للإختلافات التي تعود إلى المعني. وقد ذكر فيها آراء الماتريدي بتفصيل وإفاضةٍ.

مؤلفات حديثة أفدت منها :

أما في الأزمنة الحديثة فقد اهتمّ به من المستشرقين ماكدونالد في فصل «ماتريدي» الذي عقده في «دائرة المعارف الاسلامية»، وهو يؤكد صراحة على أنّه لا يكاد يعرف شيئـا عن حياة المـاتـريدي، وإذا استثنينـا المـراجـع التي قدمهـا في ثنايا المقالة عن الماتريدي، واستنتاجه أن محمد عبده متأثّر الى حد بعيد بأبي منصور، فإن المقالة قدمت كلاما مجملا عن حياة «رئيس المدرسة السنية» على حد تعبيره (69).

---

67) ابن السبكي : طبقات الشافعية الكبرى، ج2، ص 262، طبعة مصر

68) محمد الخضر حسين : محاضرات اسلامية، ص 188، المطبعة التعاونية 1974.

69) الحسين بن الاهذل اليمني : كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد، ص 94، تحقيق د. احمد بكير، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل تونس (دون تاريخ).

69) D. BMAC DONALD EJ. TOM 3, P 469, PARIS 1936,

ويعتبر جولد تسيهر ابا منصور الماتريدي أكثر حرية عقلية من الاشعري، واقرب في آرائـه الى المعتـزلـة ثم عدد قضايا الاختلاف، وعرض آراء الماتريدي والأشعري والمعتـزلة، وأبرز الفروق بين الآراء المختلفة في الصفات، والكلام الالهي، وقضيّة السّببية (70).

ولخص ديلاسي اولـري مواضـع اتفـاق الأشعـري مع المـاتريدي، ومواضع الاختلاف، وقد سمى صفة التكوين بصفة الخلق بينما الخلق جزء من التكوين (71). وقدم J. SCHACHT عرضا ممتازا لكتاب التوحيد سنة 1953، ولفت النظر الى اهميته البالغة والمكانة التي يتصدرها مؤلفه في الفكر الاسلامي (72).

وبين جورج فجدا في مقالته عن الماتريدي وحكايته لمذاهب الثنوية أن «كتاب التوحيد» يبقى بين أيدينا نصا لا غنى عنه، ومن اقدم الوثائق التي تضيف الى معارفنا كثـيرا من آراء أهـل هذه الديانات التي كانت منتشرة في العالم الإسلامي والتي كان لمناقشات المسلمين معهم اكبر الاثر في تطور علم الكلام نفسه. وهكذا يوضح فجدا جانبا مهما من تفكير الماتريدي في مناقشته للثنوية (73).

وقدم فؤاد سزكين في كتابه القيم «تاريخ التراث» العربي كشفا هاما عن كتب ابي منصور، وقد تفرّد بذكر بعض المؤلفات الى الماتريدي (74) ولم اعثر عليها عند غيره من كتب الفهارس «كتاريخ الادب العربي» لكارل بروكلمان (75)، وطاش كبرى زادة في «مفتـاح السعـادة» (76) وحاجي خليفة في «كشف الظنون» (77) وإسماعيل باشا البغدادي في «هديّة العارفين» (78).

وقـدّم احمـد أمـين عرضـا وجيزا لأوْجُهِ الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، كاختلافهم في معاني القضاء والقدر، وفي مفهوم الإيمان، والمتشابه، وتخلص من ذلك

70) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة، ص 99 وما بعدها، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة، 1946.
71) ديلاسي اورلي : الفكر العربي ومكانته في التاريخ ص 226، ترجمة تمام حسان. طبعة القاهرة، 1961
72) J Schacht : studia Islanda, vol, I, PP, 23-42 1/1853.
GVADA : Le témoignage d'al-Mautridı sur la doctrine des Manichéens des Daysanistes et des Marcionites - Revue d'Etudes Arabes, PP, 1,38 Tom X III, Année 1966, E,J. Brile, Editeur, Leiden
74) فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي، ج 2، ص 378. طبعة مصر 1978،
75) كارل بروكلمان : تاريخ الادب العربي، ج 4 ص 42، طبعة دار المعارف بمصر 1975.
76) طاش كبري زادة : مفتاح السعادة، ج 2 ص 96، طبعة القاهرة : 1968
77) حاجي خليفة : كشف الظنون، ج 1 ص 110، 335، 751.
78) اسماعيل باشا البغدادي : هدية العارفين، ج 2 ص 36، 37. طبعة استنبول 1955.

الى أن الاشعرية يبدو عليها لون الاعتزال أظهر بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهدا طويلا (79). وهو رأي قد انفرد به، لأن المعتاد من الباحثين أن يقربوا الماتريدية من المعتزلة لا الأشعرية.

وتعرض د. محمود قاسم في مقدمته المستفيضة «لمناهج الأدلة» لابن رشد الى آراء الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، وهاجم الأولى، ومجّد الثانية والثالثة. وهي مقدمة قاسية الأسلوب، لاذعة النقد، يرى فيها صاحبها ان فلسفة ابن رشد هي أقرب الى القرآن من الأشاعرة، ولقد انصف الماتريدي فأفاض القول في آرائه لكنه تهجم كثيرا على أسلوب الجدل الذي اصطنعه الأشاعرة والماتريدية. غير أني لا أوافقه على آرائه، لأن فرعي اهل السنة قد دُفعا الى ذلك دفعا لمواجهة تيار الالحاد من الثّنويه الذي طغى في ذلك العصر وقد تسلّحت هذه الفرق بالمنطق والجدل لمواجهة الخصم بنفس السلاح (80).

وأما أبو زهرة في كتابه «تاريخ المذاهب الاسلامية»، فقد تناول حياة الماتريدي بتفصيل، وعدد مؤلفاته، وألمع الى مصادر ثقافته، ومنهجه، وآرائه في كبرى القضايا الكلامية من الحسن والقبح، والجبر والاختيار، ورؤية الله ومرتكب الكبيرة. وتابع محمد زاهد الكوثري في كثير من الأحكام والآراء خاصة الرأي الذي يقول ان الماتريدية تستعمل العقل في غير شطط ولا إسراف، ولذا فهي تحتل المركز الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة (81).

ومحمد أبو زهرة قد استشهد بمقتطفات من «كتاب التوحيد» قبل أن يطبع ورجع الى مصادر عديدة «كطبقات الحنفية»، غير أنّه لا يشير بالتدقيق الى مواطن الاستشهاد، ولربما لا يهتم بذكرها في أحيان كثيرة.

ورغم ذلك فإن مقالته تبقى من أهم الدراسات الحديثة التي اهتمت بأبي منصور الماتريدي.

وعلى ضوء هذه المصادر والمراجع وغيرها كثير صغنا هذا التأليف بمنهج نقدي تحليلي مقارن.

79) احمد امين : ظهر الاسلام، ج 4، ص 95، طبعة 2، النهضة المصرية.

80) د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة لابن رشد، ص 11 وما بعدها،

81) محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية، ج1، ص 212، طبعة مصر، دار الفكر العربي.

الباب الأول

حياته وثقافته

الفصل الأول

حياته

عصر الماتريدي

بيئة الماتريدي الجغرافية :

نشأ الماتريدي في منطقة آسيا الوسطى، وهي التي كانت تسمى في القديم بما «وراء النهر» وهذا النهر يسمى «جيحون»، ويُعْرَفُ في كتب الجغرافيا الوصفية باسم «أوكسوس».

ومن أقدم من وصف هذه الجهة الإصطخري (ابو اسحاق إبراهيم ابن محمد) وهو مواطن فارسي عاصر الماتريدي وزار هذه المنطقة، وعدّها من أجمل مناطق الدنيا، واعتبر سمرقند (مسقط رأس أبي منصور) أروع منتزهات أهل الأرض (1).

وعد ابن حوقل هذه المنطقة من أخصب أقاليم الأرض، وأنْزهِها وأكثرها خيرا (2).

وأما مياهُها فإنها أعذب المياهِ وأخفّها وأبردها (3)، تنحدر من اعالي الجبال التي تغمُرُها الثلوج من جميع نواحيها في فصل الشتاء (4). وفي هذا الفصل يشتد البرد وتتجمّد المياه، وتعسر الحياة على غير ابناء المنطقة.

---

1) الاصطخري : المسالك والممالك، ص 393
2) ابن حوقل : صورة الارض، ص 336
3) المصدر السابق
4) المصدر السابق

وتمتاز هذه الجهة بأنهارها الكبيرة كنهر زارافشان، ونهر جيحون المعروف في كتب الجغرافيا الوصفية باسم أوكسوس، ونهر سيحون الذي يعرف باسم «بكتارتس» أو «سرداريا» ونهر الشاش ومن هذه الأنهار ما هو صالح للملاحة النهرية في بعض نواحيه (5).

ومن أشهر مدنها سمرقند، وبخارى، وطشقند، ومرو، وترمذ، وفرغانة، ونسف، وبزدوة.

وهي الآن تنقسم الى جمهوريات إسلامية، تابعة للاتحاد السوفياتي في نظام فيدرالي. ومنها ما هو تابع الى السلطة المركزية مباشرة، وأشهر منطقة فيها جمهورية أزبكستان التي تعد حوالي أحد عشر مليون نسمة وهي الرقعة التي ينتسب اليها الماتريدي.

ومواطنو هذه الرقعة أتراك، ينتسبون الى شعوب آسيا الوسطى، وهي شعوب على شكل القبائل العربية في العهد الجاهلي، كانت تسكن بيوت الشعر، وترتحل أحيانا، وتحرس بعض الحدود طورا وقد تقوم بالهجمات والغارات على ما جاورها أطواراً أخرى. وأهلها يتمتّعون بقدرة فائقة في الحروب، ويجيدون ركوب الخيل حتى قيل: «إن المغولي لكثرة اعتياده ركوب الحصان، فإذا ما نزل من ظهره، فكأنه السمكة خرجت من الماء» (6) وهؤلاء السكان على صلة قوية بالامبراطوريتين العظيمتين الساسانية والبيزنطية، ولهم علاقات بالحضارات الصينية في الشرق، فكانت بلادهم ملتقى الحضارات بحق، بفضل موقعها الاستراتيجي الهام.

الحياة السياسية في عصر الماتريدي:

لقد فتح القائد الأموي قتيبة بن مسلم بلاد ما وراء النهر سنة 93 هـ (7)، وقد وجد المسلمون في فتحها عنتا شديدا، لقسوة مناخ هذه البلاد من جهة، ومن جهة أخرى فقد كانت تنظم الغارات والهجومات، ضد المسلمين الفاتحين من قبل الدول المجاورة، كالأتراك الغربيين أو التورغش، بل لقد استنجد بعض الامراء المحليين في

5) آدم ميتز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ج 2 ص 331 طبعة القاهرة 1940.
6) مجلة عالم الفكر: ج 10 عدد 2 ص 440، سنة 1979
7) تاريخ الطبري ج 8 ص 1237.

مناسبات عديدة حتى بالصينيين لصد الفاتحين (8) لذلك ذكر الاصطخري، كيف اهتم المسلمـون في هذه المنـطقـة «ببنـاء الربط، وصرفوا أموالهم الى عمارة الطرق، والوقوف على سبيل الجهاد، ووجوه الخير.

ففي بيكنـد بين بخاري ونهر جيحون بنى المسلمون ما يقرب من الف رباط للغـزاة المجـاهدين، ويقال انه كان بمدينة أسبيجاب ألف وسبعمائة رباط يجد فيها أصحاب الحاجة طعامهم، وعلفا لدوابهم (9).

وقد ظلت «ما وراء النهر» محكومة من قبل الخلافة المركزية في بغداد الى أن أعطى المأمون سنة 204 هـ هذه المنطقة الى أبناء أسد بن سامان وهي أسرة فارسية من بلخ يعود نسبها الى بهرام جوبين (10) بقيت تتوارث الحكم من أيام العجم، فعرف المأمون لها هذه المكانة، فجعل أبناء أسد الأربعة على هذه البلاد. فكان نوح على سمرقند، وأحمد على فرغانة، ويحيى على بلاد الشاش (طشقند)، واسماعيل على هراة (11)

ورغم الفتن التي كانت بينهم وبـين الـدولة الطاهرية من جهة، وبينهم وبين الصفاربة من جهة أخرى، فقد ظلوا يتمسكون بالحكم الذاتي في هذه الولايات، الى أن كانت سنة 261 هـ، حيث أسسُوا الدولة السامانية.

وقـد زار ابن حوْقـل والاصْـطخـري والمقـدسي هذا الاقليم في عهـد الدولة السّامانية، وأجمعوا على أنه أروع أقاليم الاسلام، وفي ذلك قال ابن حوقل «ما وراء النهر من أخصب أقاليم الأرض وأنزهها، وأكثرها خيرا، وأهلها يرجعون إلى رغبة في الخـير، واسْتجابة لمنْ دَعَاهم اليه، مع قلّة غائلةٍ وسلامة ناحية، وسَماحة بها ملكتْ أيدِيهم، مع شدة شَوكة ومنعةٍ، وبأس ونجدة، وعدّة وعُدّة، وبسالة وسلاح وعلمٍ وصلاح» (12).

وقـال المقـدسي «إنه أجل الأقاليم، وأكثرها اجلّة للعلماءِ، وهو معدن الخير، ومُستقر العلم، وركن الاسلام المحكَم، وحِصْنه الأعظم، ملوكه خير الملوكِ، وجنده خير الجنود، فيه يبْلغ الفقهاء درجة الملوك» (13).

---

8) مجلة عالم الفكر ج 10 2 ص 440، سنة 1979

9) الاصطخري : المسالك والممالك ص 290

10) الاصطخري : المسالك والممالك، ص 292، وابن حوقل : صورة الارض ص 39 طبعة مكتبة الحياة بيروت.

11) احمد امين : ظهر الاسلام، ج 1، ص 259.

12) ابن حوقل : صورة الارض : ص 336.

13) المقدسي : احسن التقاسيم، ص 323.

وقال الأصطخري يصف الملوك السّامانيين «ليس في بلدان الاسلام ملوك قد أعْرَقُوا في الملك يتوارثُونَه بينهم من أيّام العجم مثلهم وهم جلّة من الفُرس» (14).

وفعلا فقد عمّ الرخاء هذه المنطقة، وسادت الطمأنينة، وأخمدت الفتن، قال المقدسي مبالغا في وصف ذلك: «لو أن شجرة خرجت على آل سامان ليبست» ثم يضيف «ألا ترى الى عضد الدولة وتجبّره فلما تعرض لآل سامان أهلكه الله، وشتّت جمعهُ، . وفرّق جيوشه، ومكّن أعداءَهُ من مَمَالِكِهِ» (15).

وفضلا عما امتاز به ملوك هذه الدولة من قدرة سياسية على حُكم هذه البلاد، فقد كانوا مثال الاستقامة والصّلاح، لذلك يحكي عن نصر ابن أحمد الساماني (ت 310 هـ) انه في مرض موته، بَنَى لنفسه بيْتا أمام باب القصر، وسماه «بيت العبادة» وكان يصلّي فيه ويدعو ويتضرع، وهو في لباس التوبة (16).

ولا غرابة فالناس على دين ملوكهم اذ تطبَّعَ القوم بمثل هذا السلوك المستقيم وكلف الناس بالعبادة حتى صار من لم يحضر صلاة الجماعة ضربه الامام بمحضر الجماعة، أو يغرمُ خمسة دنانير، تنفق في مصالح المسجد، أو لإطعام الفقراء، وكان في كل مسجد دِرَّةٌ معلقة لهذا الغرض» (17).

الحياة الاقتصاديـــة :

إن الاقتصاد قد بلغ الذّروة في هذا العصر نظرًا لوفْرة المياه النازلة من أعالي قمم الجبال، ولكثرة رَوَافد نْهر جيْحون، ذات المياه العذبة الخفيفة. لذلك انتشرت ضيعات القطن، وامتدّت الحدائق بالفواكه، حتى قال الاصطرخي انه «رأى من كثرتها، ما يزيد على سائر الافاق، حتى ترعاها لوفرتها الدواب». وقد أطنب هذا المواطن الفارسي في وفرة خيراتِ هذه المنطقة، فتحدث عن المعادن والمسك والكاغذ والرقيق (18).

14) الاصطخري : المسالك والممالك، ص 344.
15) المقدسي : احسن التقاسيم، ص 338.
16) ابن الاثير : الكامل، ج 8، ص 301.
17) ابن بطوطة : الرحلة ج 3 ص 4.
18) الاصطخري : المسالك والممالك، ص 288.

وذكر المقدسي التمر والزبيب والسمسم والصابون والديباج، وكيف ينقل منها الى سائر الامصار (19).

ولقد ضمنت الدولة السامانية للتجار الامن والاطمئنان وصارت القوافل تمرّ من هذه الجهات الى بغداد، دون خوف من قُطاع الطرق الذين كانوا يترصّدون طريق التجار للاغارة عليهم، خاصة في هذه النواحي. وفي سنة 331 هـ أرسل أمبراطور الصين، يخطب وِدّ نصر ابن احمد الساماني، ويعرض زواج ابنته من ابن الأمير الساماني فقبل (20) ولا يخفى ما يعكس هذا الامر من ازدهار على التجارة، خاصة في مادة الحرير الصيني، التي كانت نافقة السوق في بغداد (21).

كما كانت الحكومة السامانية تسيطر على تصدير الرقيق، وتفرض ضريبة على عبور نهر جيحون، بين 70 و 100 درهم عن كل واحد من الرقيق الأتراك، وتطلب بالاضافة الى ذلك رخصة لمرور كل واحد من الغلمان عبر أراضيها (22).

اذن لقد بلغت الحياة الاقتصادية في هذا العصر قِمّة التنظيم والازدهار فضربت النقود باسم السامانيين، ونمت العلاقات مع الدول المجاورة، وتوطّدت حتى إن الاكتشافات الاثريّة التي جرت في شمال أوروبا حول النقود يعود أكثر من ثلثيها الى القرن الرابع الهجري، والى العهد الساماني بالذات، مما يدل على ازدهار هذا العصر الذي عاش فيه الماتريدي (23).

الحياة الفكرية

زَكَتْ الحياة العقلية ونمت نموّا عظيما في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويعود ازدهار الفكر زَمَنَ الماتريدي في هذه الربوع الى عوامل شتى منها :

1 ـ تشجيع الدولة السامانية للعلم واهله، ورعايتها للمفكرين والادباء والفلاسفة. ولا غرابة فقد روى المؤرخون والجغرافيون والرحالة والفلاسفة انفسهم ما اجزلته هذه الدولة من عطاء مادي وأدبي، كان له الأثر البالغ في الحركة الثقافية في تلك

19) المقدسي : احسن التقاسم، ص 323
20) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية، ج 2، ص 315.
21) المصدر نفسه.
22) مجلة عالم المعرفة، عدد 8 «تراث الاسلام» ص 185.
23) آدم ميتز : الحضارة الاسلامية، ج 2، ص 314.

الاقاليم. قال الفيلسوف ابن سينا يصف مكتبة القصر الساماني وكيف وقع تمكينه منها «وكـان سلطان بخـارى في ذلك الوقت نوح ابن منصور الساماني واتفق له مرض، فاستدعيت لمشاركة الاطباء في معالجته، وتوسمت بخدمته، فسألته يومه الاذن لي في دخول دار كتبهم، ومطالعتها، وقراءة ما فيها من كتب الطب، فإذن لي، فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد، فطالعت كتب فهرست الأوائل، وطلبت ما احتجت اليها منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته ايضا من بعد، فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه،» (24).

كما قدمت هذه الحكومة العروض السخية الى المفكرين والأدباء ليتولوا المهام الجسيمة في الدولة من ذلك ان نوح بن منصور الساماني قد عرض على الصاحب بن عباد (ت 384 هـ) ان ينضم الى بلاطه ليستوزره. فاعتذر الصاحب بأنه يحتاج الى اربعمائة جمل لحمل كتبه (25).

2 ـ ظهور وزيرين شهيرين في بلاط هذه الأسرة الحاكمة لهما اليد الطولى في نمو الثقافة العربية والفارسية معا :

أ ـ البلعمي : وهو ابو الفضل محمد بن عبيد الله المعروف بالبلعمي، عربي من تميم تولى الوزارة في عهد نصر بن احمد الساماني. قال فيه السمعاني «كان واحد عصره في العقل والرأي، واجلال العلم واهله»، ولقبله ابن حوقل بالشيخ الجليل، وقد قام بترجمة تاريخ الطبري الى الفارسية» (26) وانشد الرودكي السمرقندي (ت 329 هـ) الشاعر الفارسي، القصائد باللغة الفارسية امام نصر الثاني الساماني وقيل «ان قصائده ملأت نحو مائة مجلد، فيها مليون وثلاثمائة بيت من الشعر الفارسي. (27) ولم يزدهر الشعـر فحسب، بل ازدهر النثر في هذه اللغة، فترجم القرآن الى الفارسية، وافتى العلماء في تلك الديار بجواز الصلاة بهذه اللغة، ولربما يعزى ظهور الفارسية الحديثة الى عصر السامانيين (28).

---

24) ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء، ج 3، ص 5، 6.
25) ياقوت الحموي : معجم الادباء، ج 6، ص 215.
26) نقلا عن احمد امين : ظهر الاسلام ج 1، ص 270.
27) براون : تاريخ الادب في ايران ص 28.
28) د. حسن احمد محمود : الاسلام والحضارة في آسيا الوسطى، ص 100، 101.

ب ـ الجيهاني : وهو ابو عبد الله محمد بن أحمد الجيهاني، قال فيه ياقوت الحموي «كان اديبا فاضلا شهما جسورا، وكان حسن المنظر لمن أمله وقصده، وله تآليف، وقد استوزر لنصر بن أحمد، وقد اجرى على العلماء والأطباء صلات، منهم ابو زيد البلخي المعتزلي (ت 322 هـ) (29).

3 ـ وبالاضافة الى الدعم الحكومي للثقافة، فقد كان في هذا العصر، في كل جامع مكتبة، وكانت المكتبة العظمى بمدينة مرو، لما حوته من نفائس الكتب العلمية والفلسفية، في لغات شتى كاليونانية والسريانية، ومن هذه الكتب ما يعود به العهد الى يزدجردالثالث (30) وقد تحدث عنها ياقوت الحموي باسهاب واعجاب، وقضى في هذه المدينة ثلاث سنوات «وكان بها على عهده اثنا عشر خزانة، باحداها نحو من اثنى عشر الف مجلد، وكانت هذه الخزائن سهلة التناول، لا يفارق منزله منها مائتا مجلد، واكثرها بغير رهن (31).

ويقول في وصف ذلك «فكنت أرتع فيها، واقتبس من فوائدها، واكثر هذا الكتاب مما جمعته من تلك المكتبة. . الى ان يقول : «وأنساني حبها كل بلد، وألهاني عن الأهل والولد» (32) كما كانت مدينة مرو مدرسة فلسفية عظيمة الشأن، درس بها الاساتذة على اختلاف مذاهبهم النصرانية، او الزرادشية، او الوثنية فضلا عن المدارس الفلسفية الكبرى المصاقبة لهذه الجبهة، كمدرسة الرها ومدرسة جنديسابور التي بناها شابور الأول في خوزستان، والتي جلب اليها كشرى الساساني (531 م ـ 579 م) فلاسفة مدرسة الرها.

4 ـ وزيادة على هذه الحركة العلمية والفلسفية المتواجدة زمن الماتريدي فقد كان في هذا العصر نقاش محتد بين الفرق الاسلامية، كالمعتزلة والخوارج والشيعة والكرامية. قال المقدسي يصف ما شاهده في هذا الاقليم «به يهود كثيرة، ونصارى قليلة، وهو اكثر الأقاليم علما وفقها، وأولاد علي على غاية من الرفعة، لا ترى بها هاشميا الا غريبا، ومذاهبهم مستقيمة غير ان الخوارج بسجستان، ونواحي هراة، والمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة، وللشيعة والكرامية بها جلبة، والغلبة في الاقليم

29) نقلا عن احمد امين : ظهر الاسلام، ج 1، ص 270،
30) ادم ميتز : الحضارة الاسلامية ج 1، ص 270).
31) لاحظ : فهذه صورة لكيفية اعارة الكتب في هذا العصر.
32) ياقوت الحموي : معجم البلدان، ج 5، ص 112، مادة : مرو

لأصحاب أبي حنيفة، الا في كورة الشاش، وطوس، ونسا، وابيورد، فانهم شافعية، ويهذا الاقليم عصبية بين الشيعة والكرامية، وبين الشافعية والحنفية، وقد يهراق في هذه العصبيات الدماء، ويدخل بينهم السلطان، ولهم مجالس عشيات جمع شهر رمضان للمناظرة بين يدي السلطان، فيبدأ هو فيسأل مسألة ثم يتكلمون فيها» (33).

والملاحظ في هذا النص تواجد اليهود والنصارى، والنقاش المحتدم بين الفرق والمذاهب، وكلف الناس بالمناظرات حكاما وشعوبا، اذ كانت تحيا المآتم بالمناظرات بين القفهاء الحنفية والشافعية خاصة (34).

المعتـــزلة في ما وراء النهر.

وبالرغم من أن الدولة السامانية كانت تدعم المذهب السني الا ان هذه المنطقة تموج بالاعتزال، وتزخر بآرائهم ، والسبب في ذلك يعود الى :

أ ـ ان الخليفة العباسي المتوكل : أعلن في سنة 234 هـ ابطال القول بخلق القرآن، وأزال المحنة بصفة رسمية، واقصى المعتزلة عن المراكز الهامة في الدولة، وقرب المحدثين، وطارد علماء الاعتزال، ففر جلهم الى هذه المناطق النائية صحبة دعاتهم، لترويج آرائهم بعيدا عن مركز الخلافة.

ب ـ ظهور معتزلين كبيرين هما :

ـ أبو القاسم الكعبي (ت 317 هـ / 929 م)

ـ وأبو زيد البلخي (ت 322 هـ / 934 م)

وهما أصيلا بلخ، القريبة من وطن الماتريدي، فكان لذلك ابعد الاثر في شيوع الآراء الاعتزالية في تلك البلاد. وقد كان بينهما وبين الماتريدي جدال حاد، ضمنه في تآليف للرد عليهما (35).

ج ـ عزوف الشباب والأوساط العلمية الفلسفية عن آراء الحنابلة بعد أحمد بن حنبل، وجنوحهم الى المعتزلة، لما امتازوا به من بلاغة، وحضور بديهة، وتدقيق في المسائل الكلامية (36) وان كان الفكر الرصين يؤيد هؤلاء المحدثين لذلك كان لا بد من ظهور شخصية كالماتريدي، ليقارع المعتزلة بنفس السلاح.

---

33) المقدسي : احسن التقاسيم ص 323، وابن حوقل : صورة الارض، ص 242.

34) ابو زهرة : المذاهب الاسلامية ج 1، ص 207.

35) انظر هذا البحث ص 84.

36) ابو الحسن الندوي : رجال الفكر والدعوة، ص 124.

القـــرامطة :

وأما القرامطة فهي فرقة شيعية غالية، قد اشتهر أمرها في ذلك العصر، وكان لها مع الماتريدي جدال في عقائدها. ضمنه في كتابه : الرد على القرامطة، وكانت آراء هذه الفرقة ذائعة، قال ابن الأثير : «قدم رجل من ناحية خوزستان الى سواد الكوفة، وأظهر الزهد والتقشف فاستجاب له جمع كثير» (37)

وقال البغدادي : «زعموا ان من عرف العبادة سقط عنه فرضها» (38) وكانت لهم أقوال في الآذان، وتقصير في الصلاة، وآراء في الأنبياء والرسل، وصيام مدة يومين في السنة (39).

وقد بدأت فتنتهم معاصرة للماتريدي، ففي ما بين عام (261 هـ 278 هـ) دأبوا على تنظيم الدعوة، وإحكام خططها، وفي عام 278 هـ أعلنوا الثورة على بني العباس، وفي سنة 296 هـ، تمكنوا من إرساء دولة مستقلة في سواد العراق، لكن سرعان ما قضى عليها العباسيون، إلا أن دولتهم بالبحرين ظلت قائمة الى سنة 398 هـ (40).

الاسهام الحضاري لآسيا الوسطى

لا خلاف بين الباحثين في أن العصر الذي شبّ فيه الماتريدي أزْهَى العصور الاسلامية، وغير خاف أن الإسهام الحضاري لآسيا الوسطى أو بلاد ما وراء النهر كان عظيما.

فقد شب على هذه الأرض أمير المؤمنين في الحديث محمد بن إسماعيل البخاري نسبة الى بخارى عاصمة الإقليم يومئذ (ت 256 هـ / 869 م).

ومسلم بن الحجاج النيسابوري، نسبة الى نيسابور، صاحب الصحيح (ت 261 هـ / 875 م).

---

37) ابن الاثير : الكامل، ج 6، ص 69.
38) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 278، 279
39) ابن الاثير :الكامل، ج 6 ص 69.
40) د. محمود اسماعيل : الحركات السرية في الاسلام، ص 124،

وقد نبغ في هذا العصر كثير من الأدباء والشعراء، عدّهم الثعالبي في اليتيمة وأورد بعض أشعارهم، حتى قال في عاصمتهم بخارى «انها مثابة المجد، وكعبة الملك، ومجمع أفراد الزمان، ومطلع نجوم أدباء الأرض، وموسم فضلاء الدهر» (41).

وهكذا نجد منَ العلماء والفلاسفة والمتصوّفة والأدباء المنتسبين الى هذه الأرض، ما يستعصي على العدّ والحصر. كالفارابي والسمرقندي والشاشي، والبلخي، والبيهقي، والترمذي، والمروزي، والنسفي، والبزدوي.. وقد كان لهم اسهام في كل فن من فنون العلم، مما كان له تأثير مباشر أو غير مباشر على أبي منصور الماتريدي.

41) الثعالبي: اليتيمة ح 4، ص 101.

حياتــه

نسبـــــه :

محمد بن محمد بن محمود، ابو منصور الماتريدي (42) السمرقندي (43). وقد رأى مرتضى الزبيدي في بعض المصادر، زيادة محمد بعد محمود (44). أما البياضي فقد رفع نسب الماتريدي الى أبي أيّوب الأنصاري الصحابي الشهير (45).

لا نعـرف شيئـا عن أسرتـه، عدا ما ذكره الدكتور فتح الله خليف، من ان المستشرق تريتون عثر على كتاب نَقْض المبتدعة لأبي القاسم إسحاق بن محمد الماتريدي (ت 342 هـ) وظن انه ربما كان شقيق الماتريدي (46).

ماتـــــريد :

والماتريدي نسبة الى ماتريد (بضَمِّ التاء او فتحها) ويقال لها مَاتُريتَ، قرية قرب سمرقند، وقد عبرت عنها المصادر بمحلة، زارها السَّمعاني غير مرة وقال : «قد تخرج منها جماعة من الفضلاء» (47) وتَابعَهُ بنفس العبارة ياقوت الحموي، وابن الأثير الجزري (48).

سمــرقند :

وأحيانا يُنسب أبو منصور الى سمرقند، وهي أهم مدينة في ماء «وراء النهر» قديما وحديثا.

---

42)ابن ابي الوفاء · الجواهر المضيئة، ج 2، ص 130، 131، عبد الحي الكنوني : الفوائد البهية، ص 195 ـ ابن قطلوبغا : تاج التراجم في طبقات الحنفية، ص 59.
ابن كمال باشا : طبقات الحنفية، مخطوط بالوطنية عدد 1976، ص 920
وابو عذبة : الروضة البهية ص 3، 4 ـ الزركلي : الاعلام : ج 7، ص 242

43) الفقه الاكبر: ص 1، طاش كبري زادة : مفتاح السعادة، ج 2، ص 96 ـ كحالة . معجم المؤلفين، ج 11، ص 300 ـ ماك دونالد : دائرة المعارف الاسلامية، ج 3 ص 469.

44) مرتضى الزبيدي : اتحاف السادة، ج 2، ص 5.

45) البياضي : اشارات المرام، ص 23.

46) د. فتح الله خليف : كتاب التوحيد، ص م 2

47) السمعاني (عبد الكريم) : الانساب، ص 498

48) ياقوت : معجم البلدان ج 7 ص 350، مادة «ماتريد»؛ ابن الاثير : اللباب، ج 3 ص 140.

وقد دمّرها شمّر، ثم أعاد بناءَها الاسكندر المقدوني في النصف الاول من القرن الرابع قبل الميلاد، وقال : «كل ما سمعت عن محاسنها صحيح، باستثناء أنها أجمل مما تصورت» وهي ذات موقع جميل على نهر زارافشان. وقد وصفها الرحالة بأنّها جنة بحق، وشبّهها بعضهم بالياقوتة (49) قال ابن خرداذبة : «كأنها السماء للخضرة، وقصورها الكواكب للاشراق، ونهرها المجرة للاعتراض، وسورها الشمس للاطباق» وقال أيضا : «ليس في الأرض مدينة انزه ولا أطيب، ولا أحسن مستشرفا من سمرقند» (50) وقال الاصطخري في المسالك والممالك واصفا خيراتها : «بأنها ازكى بلاد الله وأحسنها أشجارا وثمارا، ومياهها أعذب المياه وأبردها، وأخفها، وفاكِهَتُها من كثرتها ما يزيد على سائر الآفاق، حتى تَرْعاهَا لوفرتها الدّواب» (51).

في مثل هذه المدينة الرائعة باتفاق جميع الرّحّالة العرب والأروبيين من قدامى ومحدثين نشأ أبو منصور الماتريدي، ولا يخفى ما لِلْبيئة الجغرافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية من تأثير في نمو الشخصية الإنسانية.

مولـــده :

في تاريخ المفكرين والعظماء كثير من الاختلاف، خاصة في تواريخ الميلاد، وهذا ما حدث لأبي منصور، فلم تذكر سنة ميلاده كتب طبقات الحنفية كابن أبي الوفاء في «الجواهر المضيئة»، وعبد الحي اللكنوي في «الفوائد البهية»، وعبد الكريم السمعاني في «الأنساب»، والقاسم بن قطلوبغا في «تاج التراجم»، وابن كمال باشا في «طبقات الحنفية». بل إن المتكلمين ممن نصروا مذهب الماتريدي كأبي المعين النسفي وعمر النسفي ونور الدين الصابوني مرّوا على صاحبهم مرورا عابرا «وأهملوه اهمالا غير لائق» على حد تعبير عبد الرحمن بدوي (52) ولم يشر اليه ابن النديم بينما أشار الى معاصره الطحاوي (53)، كما لم يتحدث عنه ابن العماد ولا الصفدي ولا ابن خلدون في فصل علم الكلام في المقدمة، واهمله جلال الدين السيوطي في «طبقات المفسرين» بالرغم من انه معدوّد من اكبر المفسرين وابن حزم في «الفصل» تحدّث عن الأشعري وردّ

---

49) عبد الحي اللكنوي : الفوائد البهية ص 44، وانظر : دائرة المعارف الاسلامية مادة «سمرقند»، ج 12 ص 198.

50) ابن خرداذبة : المسالك والممالك، ص 172، وقارن بالاصطخري، ص 393.

51) الاصطخري : المسالك والممالك، ص 288،

52) عبد الرحمان بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص 317.

53) ابن النديم : الفهرست، ص 292

عليه (54) بينما أغفل الماتريدي، وكذلك الشهرستاني فإنه قد تحدّث عن أبي حنيفة وعدّه من المرجئة، ولكنه لم يشر الى أبي منصور (55). فما سبب هذا الإهمال؟

أولا : لعلّ أهمّ الأسباب هو بُعد الماتريدي عن مركز الخلافة اذ نشأ وتربى في منطقة آسيا الوسطى. (56)

ثانيا : لم تتدعّم المدرسة الماتريدية كما تدعّمت الأشعرية بقوة سياسية، مكّنتها من النصر، خاصة بعد أن أنشأ نظام الملك الوزير السلجوقي في المدارس النظامية التي أسّسها في نيسابور وبغداد مَنَابرَ عامة للعقيدة الأشعرية، عند ذاك أحرزت الفوز النهائي على خصومها، فأخذت تزداد حظْوة بالنجاح وانتشرتْ في بلاد فارس على أيام السلاجقة ثم في مصر والشام على عهد المماليك والأيوبيين وأخيرا في المغرب على عهد الموحّدين وفي مقدمتهم ابن تومرت (57).

والملاحظ أن هناك ثلاث قوى سياسية قد أسهمت في تركيز العقيدة الاشعرية هي : نفوذ السلجوقيين خاصة نظام الملك في فارس والعراق، ونفوذ الأيوبيين والمماليك في الشام ومصر ونفوذ الموحدين بالمغرب، فصارت الأشعرية بذلك العقيدة الرسمية.

ثالثا : تلعب المذاهب الفقهية دورا رئيسيا في نشر الآراء الاعتقادية، والمذهب الأشعري قد نصره مذهبان فقهيان هما المالكية والشافعية، بينما شاعت آراء الماتريدي على يد علماء المذهب الحنفي فحسب.

رابعا : كان أتباع الأشعري كالباقلاني والجويني والغزالي في مركز الخلافة فتأتّى لهم أن يتتلمذ عليهم وافِدُون كثيرون من مختلف أنحاء العالم الاسلامي، ثم يَعُودون الى بلدانهم لينشروا تلك الآراء. بينما علماء الأحناف من الماتريدية لم يكن لهم تلاميذ بتلك الكثافة التي كانت لغيرهم، رغم انهم معدودون من افذاذ عباقرة العالم الاسلامي.

وأما جهود الباحثين من المستشرقين فلم تنصبّ على حياة الماتريدي، بل صرح «ماكدونلد» انه لا يكاد يعرف شيئا عن حياة الماتريدي (58) كما اهتم «فاجدا» ببحث

---

54) ابن حزم . الفصل، ج 3 ص 22.
55) الشهرستاني : الملل والنحل، ص 146.
56) د. فتح الله خليف : التوحيد، ص م 10.
57) لويس غرديه وج قنواتي : فلسفة الفكر الديني، ج 1، ص 109.
58) ماك دونالد : دائرة المعارف الاسلامية ج 3 469

الثنـوية ومنـاقشة الماتريدي لها (59) وتركّز اهتمام «جولد زيهر» على الدراسة المقارنة بمختلف الفرق خاصة المعتزلة (60). وسار على نفس النسق : «أولري» (61). وأما «كـارل بروكلمان» فقـد أحـال الى المـراجـع والمصادر وتحدث عن مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة والمفقودة (62).

وأما اهتمام الباحثين المحدثين من المسلمين كأحمد أمين (63) وعادل العوا (64) ومحمد أبو زهرة (65) فقد انصرف الى عرض الآراء والتحليل والمقارنة بين آراء الفرق الاسلامية المختلفة ولكن أبا زهرة ذكر على غير تحديد أن الماتريدي ولد حوالي منتصف القرن الثالث (66).

ويرى إبـراهيم عوضـين والسيد عوضـين محققـا «تأويلات اهل السنة»، أن الماتريدي ولد في عهد المتوكل الخليفة العباسي (232 ـ 247 هـ) (67).

وأرجح الروايات أن الماتريدي ولد سنة 238 هـ، لأن استاذه محمد بن مقاتل الرازي توفي سنة (248 هـ 862 م) (68) وهي حقيقة مستنتجة من وفاة احد شيوخه ذلك لأن سن الدراسة ينبغي أن لا يقل عن عشر سنوات للأخذ عن هذا الفقيه المحدث.

---

59) Vajda. ARABIGA. REVUE (Tome X III) Anné 1966

60) جولد زيهر : العقيدة والشريعة ص 107.

61) ديلاسي اولري : الفكر العربي ص 226.

62) كارل بروكلمان : تاريخ الادب العربي ج 4 ص 42.

63) احمد امين : ظهر الاسلام ج 4 ص 91.

64) عادل العوا : الكلام والفلسفة ص 49.

65) محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ج 1 ص 207.

66) المرجع السابق.

67) ابراهيم عوضين والسيد عوضين : تأويلات اهل السنة ج 1 ص 10.

68) د. فتح الله خليف : التوحيد ص م 2، وانظر : عالم الفكر عدد 1 سنة 1980، ص 231.

أســـاتذته

لقد تتلمذ الماتريدي على جلّةٍ من علماء المذهب الحنفي، برعوا في الفقه والكلام والأصول، واغترفوا من مَعِين لا ينضبُ هو كتب أبي حنيفة في الفقه والكلام، ولقد كانت هذه الكتب تُرْوي وتُشرح وتُحلل جيلا عن جيل. والمـاتـريدي يصرح بروايته لكتب ابي حنيفة: «الفقه الأبسط»، و«رسالة الى البتي» و«العالم والمتعلم» و«وصيته» ليوسف بن خالد، فيذكر أنه روى هذه الكتب عن شيخه أبي نصر أحمد بن العباس العياضي وأحمد بن إسحاق الجوزجاني ونصير بن يحيى البلخي وهؤلاء رووا عن أبي سليمان الجوزجاني (تلميذ محمد بن الحسن الشيباني)، وهذا روى عن شيخه محمد هذا رضي الله عنه» (69) واشهر من تتلمذ لهم الماتريدي:

1 ـ محمد بن مقاتل الرازي:

ذكـرهُ عبـد الحي اللكنـوي وأورد فيه قول الـذهبي: «إنه حدّث عن وكيع وطبقته (70)، وتحدّث عنه محمد مرتضى الزبيدي وذكر شيوخه. (71) وترجم له ابن كمال باشا وعده من الطبقة الرابعة التي تلقت آراء أبي حنيفة في العقائد (72).

بينما أشار صاحب «هدية العارفين» الى أنه توفي سنة (242 هـ) (73) وتابَعهُ في ذلـك عمـر رضـا كحـالـة (74) والـراجـح ازاء هذا التضارب ما ذكره محمد زاهد الكوثري (75) من أن محمد بن مقاتل الرازي قد توفي سنة 248 هـ 862 م)، وقد تابعه على هذا الرأي أغلب الباحثين المحدثين في هذا الشأن (76).

لقـد تولى محمـد بن مقاتل الرازي قضاء الري وتتلمذ على محمد بن الحسن الشيبـاني وأبـو مطيع الحكم بن عبـد الله البلخي، وأبـو مقـاتل حفص بن مسلم

---

69) ابو زهرة: المذاهب الاسلامية، ج 1، ص 209.

70) عبد الحي اللكنوني: الفوائد البهية ص 201.

71) محمد مرتضى الزبيدي: اتحاف السادة المتقين، ج 2 ص 5

72) ابن كمال باشا: طبقات الحنيفة، مخطوط بالوطنية عدد 17976.

73) اسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، ج 2 ص 13،

74) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ج 12، ص 45.

75) محمد زاهد الكوثري: العالم والمتعلم، ص 4.

76) انظر مثلا د. خليف: كتاب التوحيد، ص م 25

السمرقندي كما روى عنه أبو جعفر الطحاوي (77)، ومن مصنفاته «المدعي والمدعَى عليه» (78).

2 ـ أبو نصـــر العياضي :

ذُكِر في جميع طبقـات الحنفية أنـه من شيوخ الماتريدي (79) وانفرد بالمكانة الأولى، بل إن القاسم بن قطلوبغا لم يذكر من شيوخه إلا هو(80).

وقـد ترجم له أيضـا محمد مرتضى الزبيدي فقال : إنه أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد ابن عبادة الأنصاري الفقيه السمرقندي (81).

وقد تلقى العلم عن الشيخ أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، وكان شهما ورعا شجاعا، اذ قد استشهد في بلاد الترك في زمن ولاية أحمد بن أسد بن سامان. وقد خلّف بعده أربعين رجلا من أقران الماتريدي (82).

وللامام أبي نصر ولدان أبو بكر العياضي والآخر أبو محمد العياضي وقد وصفه المترجمون بالعلم والزهد ونقلوا قول العلماء فيه «إنّ الدليل على صحة مذهب أبي حنيفة كون الإمام أحمد العياضي على مذهبه» (83).

3 ـ أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني (84)

أشـارت اليه جميع الكتب التي ترجمت الى المـاتـريدي كعبد الحي اللكنوي، والتميمي، والزبيدي (85) وأجمعُوا على أنه كان عالما، جامعا بين الأصُول والفروع، وقد أخذ العلم عن أبي سليمان الجوزجاني.

77) ابن كمال باشا : طبقات الحنفية، عدده بالوطنية 17976.
78) اسماعيل باشا البغدادي . هدية العارفين، ج 2 ص 13،
79) تقي الدين بن عبد القادر التميمي : الطبقات السنية في تراجم الحنفية، مخطوط بالوطنية عدد 18659
80) قاسم بن قطلوبغا : تاج التراجم، ص 59.
81) محمد مرتضى الزبيدي : اتحاف السادة المتقين ج 2، ص 5.
82) ابن كمال باشا : طبقات الحنفية مخطوط بالمكتبة الوطنية عدد 17976.
83) ابن ابي الوفاء : الجواهر المضيئة، (الذيل) ج 2، ص 562،
84) نسبة الى جيوزجا : بلدة مجاورة لبلخ.
85) الفوائد البهية، ص 14، وقارن باتحاف السادة المتقين ج 2، ص 5.

وله كتاب «الفَرْق والتَّمييز»، وكتاب «التــوبـــة».

4 ـ نصير بن يحيى البلخي :

وقد ورد ذكره في «إتحاف السادة» (86) وكان من شيوخه أبو مطيع الحكم بن ابن عبــد الله، وأبــو مقــاتــل حفص بن مسلم السمــرقنــدي، وأبــو سليمان الجوزجاني (87)، وقد كان بارعا في الفقه الحنفي والكلام توفي سنة 268 هـ.

مكــانته العلميـــة

المــاتـريدي جَهْبَـذٌ من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلمية المختلفة على حد تعبير أبي الحسن الندوي (88). وألّف في شتى العلوم الإســلامية وبَرَع في اللغات العربية والفارسية، واعْتبر طاش كبرى زاده رئاسة أهل السنــة والجــماعة لرجليْن أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي، وأما الشافعي فهو ابو الحسن الأشعري (89).

واتفقت المصــادر والمـراجـع على أنــه كان من كبار العلماء، والأدلة على ذلك «الألقـاب العلْمِيّة والـدِّينيةُ التي اقـترنت باسمـه كـ «إمـام الهـدَى» (90)، و«إمام المتكلمين»، و«مُصَحِّحُ عقائدِ المسلمين» (91)، وبالغ بعضهم في وصفه فَعَدَّه «مهدي هذه الأمة في وقته» (92) لما تحلّى به من صفات رفيعة كالوَرع والتُّقى والتّرفع عن التذلّل إلى السلطة الحاكمة طمعًا في مال أو جاهٍ أو شهرة. ولِم لا تُخلَعُ عليه هذه النعوتُ ؟ فقد ناضــل في سبيل الـدين، ووطّـد عقـائد أهل السنة، وناظر المجُوس وذوي البِدَع، بأسلوب علمي «وحقق في كتبه المسائل بقواطع الأدلة واتقن التفاريع بلوامع البراهين

86) محمد مرتضى الزبيدي : اتحاف السادة ج 2 ص 5،
87) محمد زاهد الكوثري : العالم والمتعلم ص 4، وانظر : عادل العوا . الكلام والفلسفة، ص 49، ومحمد ابو زهرة · المذاهب الاسلامية، ج 1، ص 207.
88) رجال الفكر والدعوة، ص 136،
89) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج 2، ص 151
90) ابن قطلوبغا : تاج التراجم ص 59، وطاش كبري زاده، مفتاح السعادة جا 2 ص 151
91) عبد الحي اللكنوي : الفوائد البهية ص 195،
92) مرتضى الزبيدي : اتحاف السادة، ج 2، ص 5

اليقينية» (93) وليس الأمر عجبا فالماتريدي صاحب مدرسة فكرية آثرتْ ولا تزال في مختلف أنحاء العالم الاسلامي وأدرجت عقيدته في برامج الجامعات الاسلامية الكبرى كالازهر والزيتونة والقرويين.

---

93) البياضي : اشارات المرام ص 2 ـ وابو زهرة : المذاهب الاسلامية ج 1، ص 209.

تـــــلاميذه

ان الماتريدي قد رفع لِواء مدرسة فكرية في علم العقائد، تناقلها الخلف عن السلف جيلا بعد جيل، فهناك علماء من نسف وآخرون من بزدوة وسمرقند وبخارى قد تتلمـذوا على أبي منصور، غير أن كتب التراجم كانت شحيحة بذكر من أخذوا مباشرة عن هذا الإمام الجليل وممن جادت به المصادر والمراجع :

1 ـ أبو القاســم السمرقنــدي :

ذكره عبد القادر القرشي، وترجم له ترجمة وافية عبد الحي اللكنوي، وتحدث عنه ابن كمال باشا (94) وهو ابو القاسم اسحاق بن محمد بن اسماعيل ابن ابراهيم بن زيد المعروف بالحكيم السمرقندي.

أخذ التصوّف عن مشائخ بلخ في زمانه، وأخذ الفقه والكلام عن الماتريدي. كان من عباد الله الصالحين وممن يضرب به المثل في الحكمة ولذلك لقب بالحكيم (95).

تولى قضـاء سمـرقنـد وحمدت سيرته، وانتشر ذكره في الشرق والغرب. توفي بسمرقند سنة 342 هـ / 953 م ومن آثاره : الرد على اصحاب الهوى وكتاب الايمان جزء من العمل.

2 ـ علي الرستغني :

ورد ذكـره في «الجـواهـر المضيئـة» (96) و«مفتـاح السعادة» (97) و«الفوائد البهية» (98) و«اللباب» لإبن الأثير (99).

---

94) الجواهر المضيئة ج 1 ص 139 ـ الفوائد البهية ص 44، طبقات الحنفية مخطوط عدد 17976، ص 131 ظ (وطنية).

95) عبد الحق اللكنوي : الفوائد البهية ص 44.

96) ج 2 ، ص 130

97) طاش كبري زاده : مفتاح السعادة، ج 2، ص 282.

98) عبد الحي اللكنوي : الفوائد البهية، ص 65،

99) ج 1، ص 466.

وهو أبو الحسن علي بن سعد الرستغني (100).

وصفه المترجمون بأنه من أجلّ أصحاب أبي منصور، ومن أعظم مشائخ سمرقند. ومن المحتمل أنه توفي حوالي (350 هـ / 961 م). ومن مؤلفاته «إرشاد المُهْتـدي»، وفي بعض المصادر «إرشاد المبتدي» (101) وكتاب «الزوائد والفوائد في أنواع العلوم».

3 ـ ابو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي:

(102) (جد فخر الاسلام البزدوي):

ترجم له صاحب «الفوئد» (103) وذكر في «الجواهر المضيئة» (104)، تلقى العلم عن أبي منصور الماتريدي عن أبي بكر الجوزجاني عن أبي سليمان عن محمد. وقد برع في الفقه خاصة.

وهو أصل لِأسرة قد تخرج منها عباقرة العلماء، واشتهر أولاده وأحفاده بالنبوغ في العلوم الشرعية ومؤلفاتهم أعظم شاهد على ذلك.

توفي سنة 390 هـ.

وفـاتــه:

في وفاة منصور اختلاف هيّن، وليس كما هو الشأن في ميلاده. فكتب الطبقات والتراجم تكاد تتفق على أنه توفي سنة (333 هـ / 944 م). لكن صاحب «مفتاح السعادة» يذكر بصيغة التضعيف «وقيل سنة ست وثلاثين وثلاثمائة» وقد تابعه بنفس الصيغة ابن كمال باشا في «طبقات الحنفية» (105).

---

100) رستغن: احدى قرى سمرقند.

101) طاش كبري زاده: مفتاح السعادة، ج 2 ص 282

102) بزوده: تبعد ست كلم عن بخارى (انظر الانساب للسمعاني: ج 2 ص 201).

103) عبد الحي اللكنوي: الفوائد البهية، ص 101.

104) ابن ابي الوفاء: الجواهر المضيئة، ج 2، ص 130

105) ابن كمال باشا: طبقات الحنفية مخطوط بالمكتبة الوطنية عدد 17976 ص 130 ض. وانظر د. خليف: التوحيد: التوحيد ص م 3

كما أن أبا الحسن الندوي (106) ذكر أنه توفي (سنة 332 هـ) ولعله قد استقى هذا الخبر من كتاب «الفقه الاكبر» (107) الذي لم تثبت نسبة شرحه الى الماتريدي أو كتاب «إشارات المرام» للبياضي.

وأرجح الروايات في وفاة ابي منصور سنة (333 هـ / 944 م)، وقبره بسمرقند لأن أغلب كتب طبقات الحنفية تجمع على هذا التاريخ.

106) رجال الفكر والدعوة، ص 136.

107) الفقه الاكبر: ص 1، وانظر حاجي خليفة: كشف الظنون، ج 2 ص 1406، وايضا: اشارات المرام من عبارات المرام ص 7، للبياضي الحنفي.

الفصل الثاني

ثقافته

مصادر ثقافته

لم تجُد المصادر بمَنَابع ثقافة الماتُريدي، ولم تُرشد الى كيفية تدرّجه في سلم المعرفة، فلا مندوحة للباحث في هذا الشأن من التعويل على الاستنتاج والمقارنة.

والمتأملُ في حياته العقلية، يدرك أن ثقافته كانت شاملة ومتنوعة، ومستجيبة لمقتضيات عصره، وللتيارات الفكرية فيه. لذا فإن ثقافته تتكون من مصادر أهمّها :

1 ـ علوم القرآن والحديث :

إن المصدر الأصلي لمعارف الماتريدي يتكون من الثقافة الاسلامية المتمثلة في القرآن وعلومه، وفي الحديث النبوي وفنونه المختلفة، والعلوم الشرعية المتنوعة المقاصد منها والوسائل على السواء. وقد برع في الحديث على يد شيخه محمد بن مقاتل الرازي، كما حذق الفقه والكلام من نصير بن يحيى البلخي (1).

2 ـ كتب ابي حنيفة :

واثبتت المصادر ان الماتريدي قد روى كتب أبي حنيفة الفقهية والكلامية «الفقه الأكبر»، «الفقه الأبسط»، «العالم والمتعلم» و «رسالة الى أبي مسلم البتي إمام أهل البصرة» و «الوصية».

1) انظر هذا البحث، ص 57 وما بعدها.

وقد درسها مستفهما، مستوعبا عن أساتذته أبي نصر العياضي وأحمد بن إسحاق الجوزجاني، ونصير بن يحيى البلخي، وقد قال البياضي معلقا على ذلك : «إنّه حقّق تلك الأصول في كتبه بقواطع الادلة، وأتقن التفاريع بلوَامع البراهين اليقينية» (2).

إذًا تلقّى الماتريدي ثقافة شرعية عميقة، مكنته من احتلال مراكز الصدارة في مجال العلوم الاسلامية.

3 ـ ثقافة الخصوم :

تؤثّر ثقافة الخصوم تأثيرا بالغ الأهمية بصفة مباشرة أحيانا، وبصفة غير مباشرة أحيانا أخرى. وكثيرا ما نجد أدلّة الخصم وبراهينه تحدث مفعولها فتخفّف من الغلوّ، وتقلّل من المبالغة، وتقرّب الشقة عن وعْيٍ أو عن غير وعيٍ. وثقافة الجانب المقابل من الفرق الاسلامية كان لها الأثرُ الفعّال في الفكر الماتريدي إذ فرضت عليه الإلْمام بأصولهم ومصادرهم وضبطِ طرقِ تفكيرهم، وليس هذا بالأمر الهيّنّ.

فهل كانت الفرق الاسلامية متواجدة في منطقة «ما وراء النهر» ؟

إنّ المصادر قد دلّت على وجود الفرق الاسلامية في هذه البلاد.

قال المقدسي يصف الفرق في هذه الرّبوع : «وللمعتزلة ظهورٌ بلا غلَبَة، وللشيعة والكرّامية بها جلبةٌ» (3).

وفي هذا النص الوجيز يمكن أن نلاحظ وجود الفرق المختلفة بها، كالمجسمة والشيعة الغالية كالقرامطة والروافض والمعتزلة.

وقد تصدّى للردّ عليها بعد أن درس أصولها وأدرك مواطن الضعف فيها، وسبر غوْرَ أدلّتها وحُججها، فأفحم الُخصوم، وأقام البراهين حتى لقبه أهل السنة «بمهدي هذه الأمة» (4).

إذن ألّم الماتريدي بأصول المعتزلة، وبفكر الرافضة، وشُبَهِ المجسمة، وبطرائقهم ومناهجهم واسْتَوْعبها ثم ردّ عليها بمؤلفات لها شأن عظيم في الفكر الاسلامي.

---

2) البياضي . اشارات المرام، ص 23

3) المقدسي : احسن التقاسيم، ص 323.

4) محمد مرتضى الزبيدي : اتحاف السادة المتقين، ج 2، ص 5.

4 ـ الفلسفة اليونانية :

وأمّا الرافِد الثاني فان المتأمل في آثار الماتريدي، تُحصُل له نتيجة واضحة هي إلْمَام هذا المفكر بالفلسفة اليونانية واتجاهاتِها الفكرية المختلفة.

فالسفسطائية قد ذكر فِرَقَهَا، وردّ عليها في «كتاب التوحيد» (5).

وأما فلسفة أرسطو، فقد أوردِ فرقها، ورد آراءه فيها في ثنايا «كتاب التوحيد».

وكان عارفا بمؤلفات أرسطو، فلقد أشار عند عرضه لأقاويل الدهرية الى هذا الفيلسوف اليوناني بقوله : « وذكر ارسطو طاليس ـ صاحب هذا القول في كتابه الذي سماه «المنطق» عشرة أبواب : باب العين، كقولك «انسان» وباب المكان كقولك «أين» والصفة كقولك «كَيف» والوقت «متى» والعدد «كمْ» (6) وهذه الأبواب التي أشار إليها الماتريدي وهي المعبّر عنها في الفلسفة بالمقولات العشر وهي : الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والوضع، والأين، والمتى، والملك، والفعل، والانفعال، مما يدلّ على اطلاعه على الفلسفة اليونانية عامة والمنطق خاصة.

2ـ2 وهو وإن ذكر أقوال أرسطو، وأرشد الى بعض كتبه ككتاب «المنطق»، لم يذكر أفلاطون. ولكن ذلك لا يدل على عدم اطلاعه على آرائه. فالذي ألم بأبواب كتب أرسطو تلميذ أفلاطون لا يمكن أن يجهل آراء الأستاذ. وفضلا عن ذلك فقد كانت محاولات التوفيق بين آراء الحكيمين اليونانيين رائجة في هذا العصر. وقد قام بها معاصره وابن وطنه ابو نصر الفارابي (ت 329 هـ / 870 م). وبالاضافة الى هذا فقد كثرت الترجمات للكتب الفلسفية اليونانية بمدارسها المختلفة، خاصة كتب أرسطو : «قاطيغورياس، وكتاب باري أرمنياس، وكتاب انالوطيقا الاولى وايساغوجي لفرفويوس، والمجسطي وكتب اقليدس». (7) وقد شاعت هذه الكتب حتى صارت من الكتب الدراسية.

إذن ليس من شك في أن هذا المفكر السّني قد كان ذَا إطّلاع عريض على هذه الفلسفة التي غزت العالم الاسلامي منذ وقت مبكر.

---

5) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 153 وما بعدها.

6) المصدر نفسه . ص 147.

7)د. علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرين الاسلام، ص 5.

5 ـ علـــم الاديـــان :

واما الرافد الهام لثقافة الماتريدي، فهو ما نبت على ظهر هذه الارض، وما توافد عليها من ملل ونحل شتى، فلقد روت المصادر والمراجع ان هذه المنطقة كانت مرتعا خصبا للمانوية، والزرادشتية والسمنية والبوذية والمسيحية. قال ابن النديم «لما قتل كسرى ماني، وصلبه، حرّم على أهل مملكته الجدل في هذه الملة، فالتجأ أتباعه الى «ما وراء النهر» (8).

وقال توماس ارلوند : «لقد ورد في تقارير الرحالة الاوروبيين انه كان ثمة طوائف من البوذيين، والمانويين والمسيحيين في منطقة آسيا الوسطى» (9).

إذا لقد كان الماتريدي صدى لثقافة عصره. اِسْتَوْعَبها أبدع استيعاب، ثم ردّ على هذه الديانات الثنوية في «كتاب التوحيد»، وناقشها في أصولها ومبادئها. (10) وهو كتاب حافل بآراء هذه الديانات بل لعله يُعد منَ اقدم المصادر الفريدة لها.

خصائـــص ثقافتـــه :

1 ـ ثقافـــة شامـلـــة ومتنوعـــة :

كان المـاتـريدي كثـير المعـرفـة، ذا ثقـافـة موسوعية شاملة في مختلف العلوم الاسلامية. يدل على ذلك ما أنتجه في ميدان الفقه وأصوله، والتفسير، والكلام، وما تضمّنته تآليفه باللغتين العربية والفارسية من الردّ على آراء الملل والأديان الكثيرة في منطقة «ما وراء النهر».

ـ ثقافتـــه مستجيبـة لمقتضيات العصـــر :

لقد كان عصر الماتريدي من أروع عصور الجدل والنقاش، أوغلت فيهما الفرق الاسـلامية والملل والنحل من الثنوية والدهرية والمدارس الفلسفية اليونانية وغيرها،

8) ابن النديم : الفهرست ص 337.
9) ارنولد : تراث الاسلام، ص 188.
10) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 152 وما بعدها.

وأكثرت من ذلك خدمة لأغراضها السياسية والدينية، فكان هذا ضرورة حتمية فرضت على أبي منصور الالمام بأصول هذه الاتجاهات. فكانت مستجيبة لمقتضيات عصره، ومواكبة لزمانه، وما جدّ فيه من تطورات حضارية.

3 ـ ثقـــافة جدليـة تنويريـة :

ونتيجة لهذه الثقافة فقد كان مفكرا جدليا تنويريا، احتلّ الصدارة في محاولات توظيف علم الكلام، خاصة في خدمة الشريعة، وتوطيد أركانها، والتعريف بأصولها وفروعها، والذب عنها، بإنارة الحقائق وردّ البدع، ومقاومة الإلحاد والشرك.

4 ـ الاعتـــــدال :

تمتاز ثقافة الماتريدي بالاعتدال، فهي ليست ثقافة عقلية تجريدية، وليست نقلية فحسب، بل تؤمن بتظافر النقل والعقل في غير تمحّل ولا إسراف.

مؤلفـــاته

إن مؤلفات الماتريدي خير دليل على خصب ثقافته، وتنوعها وعمقها. فهي ثقافة شملت التفسـير، والفقـه وأصوله، وعلم الكلام، والرد على القرامطة، والرافضة، والمعتزلة، والثنوية. فكانت ثقافة متنوعة في شتى ضروب المعارف والعلوم.

وهذه أشهر مؤلفاته في مختلف الفنون :

أ ـ التفسيـر :

من الـوثـائق النادرة تفسير الماتريدي : «تأويلات أهل السنة». قد عالج فيه بحذق ومهارة قَضَايا اعتقادية واصولية وفقهية فضلا عن التفسير والشرح لكتاب الله العزيز، وذكر الاحتمالات في غير تطويل مملّ، ولا إيجاز مخلّ، وكان مقتصدا في تعويله على العقل، غير مكثر من الاستشهادات بأنواعها، ما عدا استشهاده بالقرآن، فهو قد يفسر الآية بالآية في كثير من المواضع، قليل الإستشهاد بالأحاديث النبويّة، مع خلو من الاسرائليات خلوا تامـا، فكان بحق تأويلا لمذهب أهل السنة في غير تحكّم ولا تعسُّف. وقد صدق فيه قول صاحب «الجواهر المضيئة» : «بأنه كتاب لا يُوَازِيه فيه كتاب، بل لا يُدَانِيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن» (11) وتابعه في هذا التقريظ حاجي خليفة. (12) وقال محمد زاهد الكوثري (13) بأنه «كتاب لا نظير له في بابه».

وعند صاحب «مفتاح السعادة» ان التفاسير أنواع ثلاثة :

وجيز، ووسيط، وبسيط. وقد عدّ كتاب «تأويلات أهل السنة» من التفاسير الوسيطة. (14) وأورد في موضع آخر من كتابه، مقالة الماتريدي المشهورة في الفرق بين التفسير والتأويل (15).

---

11) عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي : الجواهر المضيئة، ج 2، ص 130.
12) حاجي خليفة . كشف الظنون، ج 1، ص 335.
13) محمد زاهد الكوثري : مقدمة اشارات المرام، ص 7.
14) طاش كبري زادة : مفتاح السعادة، ج 2، ص 92.
15) طاش كبري زادة : مفتاح السعادة، ج 2 ص 574.

كما ألمع إلى هذا الكتاب أبو عذبة والمراغي في «طبقات الأصوليين» وبروكلمان (16).

غير أن حاجي خليفة ذكر «كتاب تأويلات أهل السنة» لأبي منصور الماتريدي، وكتاب «تأويلات الماتريدية». وعدّ هذا الكتاب الأخير، مما أخذه أصحابه منه تلقفا، لذلك كان أسهل تناولا (17).

وهما كتابان عند صاحب «كشف الظنون» حسب نصّه هذا.

لكن الدكتور إبراهيم عوضين والسيد عوضين قد دفعا هذا الرأي ورجّحا أن الكتاب الثاني: «تاويلات الماتريدية»، شرح «لتأويلات اهل السنة» (18).

والمحققان إبراهيم عوضين والسيد عوضين قد اهتمّا «بالتأويلات»، فحقّقا منه الجزء الاول سنة 1971 برعاية المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وقد اشتمل على تفسير سورة الفاتحة، ونصف سورة البقرة (إلى الآية رقم 134) (19).

أنموذج من تفسيره:

وانظر اليه عند تفسيره قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (البقرة 29)، كيف أورد التأويلات المختلفة، والأوجه المحتملة، فقال: «إنّها صلة لقوله»: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا ﴾ (البقرة 28) أي كيف تكفرون بالذي خلق لكم ما في الأرض ما يدلكم على وحدانيته، لأنه ليس شيء من الارض إلّا وفيه دلالة وحدانيته.

ويحتمل: كيف تكفرون بالذي خلق ما في الأرض نعيما من غير أن كان وجب لكم عليه حق من ذلك لتشكروا له عليها. فكيف وجهتم الشكر فيها الى غيره؟

---

16) ابوعذبة. الروضة البهية ص 4 ـ المراغي: طبقات الاصوليين / ص 182 بروكلمان: تاريخ الادب، ص 42.

17) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج، ص 335.

18) الماتريدي: تأويلات اهل السنة، ج 1، ص 19.

19) الماتريدي: تأويلات اهل السنة: ج 1، ص 337.

ويحْتمـلُ : ﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ ﴾ محنة يمتحنكم بها في الدنيا، كقوله « لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (الملك / 2) ثم لَتُجْزَوْنَ في دار أخرى فكيف أنكـرتم البعث؟ وفي بيان حكمـة خلْق الخلق في الدنيا للفناء، والإحياء للآخرة حكمة، وفي إنكارها ذهاب الحكمة (20).

هذه احتمالات ثلاثة لآية قصيرة تدلّ على سَعة عقله، وذكائه النادر، اذ قد اثار فيها قضايا، كالوحدانية، ونعم الله والبعْث، مما ينمّ عن غزارة علمه، وتنوّع ثقافته وعُمقها حتى جعلت تفسيره يحتل مكانة مرموقة بين التفاسير السنّية. وهكذا اذا ما تأملت ما أثاره من قضايا عقدية ولغوية وأصولية وفقهية أدركت مدى إلمام أبي منصور بثقافة عصره، وفهمه العميق لمقاصد الشريعة.

ب ـ أصــول الفقـه :

للمـاتريدي كتابان في أصول الفقه : «مأخذ الشرائع»، و«كتاب الجدل»، ذكرهما حاجي خليفة في «كشف الظنون» (2 / 1408 و 1578)، وطاش كبري زادة في «مفتـاح السعـادة» (2 / 96)، والقـاسم بن قطلوبغـا في «تاج التراجم» (ص 59)، وعبد الحي اللكنوي في «الفوائد البهية» (ص 195)، والبغدادي في «هديّة العارفين» (2 / 36)، ومقدمة «إشارات المرام» للبياضي (ص 7).

قيمـة الكتــابيـن :

وهما كتابان أساسيان لعلم الأصول عند الحنفية، غاية في الإحكام والإتقان، وحسن التـرتيب، صدرا ممن جَمَـعَ الأصــول والفُــروعَ على حدّ تعبير حاجي خليفة (21)، وهما الكتابان المعتمدان في علـم الأصول عند الحنفية الى القرن السـادس الهجـري. ثم ظهـر كتـاب «تقـويم الأدلة» لأبي زيد بن عمر الدبوسي (430 هـ)، «وكنــز الأصــول في معــرفــة الأصـول» لفخـر الاسـلام البـزودي (ت 482 هـ)، ومقدمة احكام القرآن لابي بكر الجصاص، وكتاب الاصول لشمس الأيمّة السّرخسي (483 هـ).

---

20) المصدر ذاته : ص 82

21) حاجي خليفة : كشف الظنون ج 1، ص 110.

ويقول حاجي خليفة «ثم هجر الكتابان إما لتوحّش الألفاظ والمعاني، واما لِقِصَرِ الهمم والتواني» (22)

غير ان توحش الألفـاظ والمعاني لا يعدّ عيبا في تلك المرحلة المبكرة من التأليف في علم الأصول.

ولربما أيضا كان ذلك الأمر قد اقتضته طبيعة المادة، فهي صعبة المراس، وليست سهلة المتناول خاصة إذا قَصُرَت الهِمم وعمَّ التّواني على حد تعبير حاجي خليفة.

ومهما يكن من أمر فان الكتابين كانا مرحلة أساسية في تطوّر علم الأصول عند الحنفية. غير أن يد الزمن قد أتت عليهما ففقدا من ساحة الثقافة الاسلامية.

نماذج مـــن اصـــوله :

ورغم ذلـــك فإنـــه يمكن تتبـــع آرائـــه الأصـــولية في كتـابيْه «التـوحيد»، و«التأويلات»، وفي بعض كتب الحنفية.

ومن الأمثلة رأيه في خبر الواحد إذا خَالَف عُموم الكتاب أو ظاهره. فقد ورد في «كشف الأسـرار» على أصول البزودي «وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي والامام أبي زيد ومن تابعه من المتأخرين، لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها به. فأما من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ أبي منصور ومن تابعهُ من مشائخ سمرقند، فيحتمل أن يجوز تخصيصها به» (23).

ومن خلال هذا النص نرى كيف كان يستقـل الماتريدي في آرائه، ويتابعه عليهـا علمـاء سمرقند، وذلك دلالة على انه مؤسس مدرسة فكرية لها خصائصها ومميزاتها في شتى العلوم الشرعية، وليس الأمر مقتصرا على العقائد كما يُظنُّ.

---

22) نفس المرجع.
23) علاء الدين البخاري : كشف الاسرار عن اصول البزدوي، ج 3 ص 9.
23) علاء الدين البخاري : كشف الاسرار عن اصول البزدوي، ج 3 ص 9

وفي إظهار حكمة النسْخ طرافةٌ تدلّ على اجتهاد، قال: «فإن قيل ما الحكمة في النسْخ ؟ وما وجهه ؟ قيل: محنة يمتحن بها الخلق، ولله أن يمتحن خلقه بما يشاء، في أيّ وقت شاء، يأمر بأمر في وقت، ثم ينهى عن ذلك، ويأمر بآخر. وليس في ذلك خروج عن الحكمة، ولا كان ذلك منه لِبَدَاءٍ يبْدو له، بل لم يزل عالما بما كان ويكون، حكيما يحكم بالحق والعدل. فنعوذ بالله من السرف في القول (24).

وفضلا عن حكمة تشريع هذه الآية، فينبغي ان نلاحظ خاتمة هذا النص حيث يتجلّى حذر العلماء، وعدم الاسراف في القول، حتى لا يقع القطع بأن مُراد الله كذا بصيغة الجزم.

ومثال آخر يظهر تحرّره الفكري، وانفرادَهُ بالرأي السّديد، ويتمثلَ في نسخ الكتاب بالسنة. فلقد اختلف الأصوليون في أمر هذا النسخ. فذهب الشافعي الى أن السنة لا تنسخ الكتاب، لأنّه ما من حكم شرعي إلّا وله أصل في كتاب الله (25).

اما الماتريدي فقد رأى أن السنة تنسخ الكتاب. وذلك عندما تعرض للسجود، لآدم، فذكر أنه ورد في القرآن ومثله السّجود ليوسف لكن هذا الأمر قد نسخ بقوله عليه السلام «لو كان يحل لأحد ان يسجدَ لأحد لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها» (26).

وهكذا يتضح أن الماتريدي قد توسّع في هذا الاجتهاد، ذلك لأن الحنفية تجيز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وتمنع نسخها بحديث الآحاد.

من خلال هذه الأمثلة وغيرها كثير يبـدُو ان الماتريدي كان علما في علم الأصول. وقع الاعتماد على كتابيْه «الجدل» و«مآخذ الشرائع» فترة ليست بالوجيزة، مما يدل على علوّ شأنه في هذا الفن.

---

24) الماتريدي: تأويلات اهل السنة، ج 1، ص 246.
25) الشافعي: الرسالة. ص 91 وقارن بالشاطبي: الموافقات ج 4، ص 24
26) الشوكاني: نيل الاوطار، ج 6، ص 206

أمثلة من اجتهاداته الفقهية :

لم ترو كتبُ التاريخ، ولا كتب التراجم التي بين أيدينا، أن الماتريدي قد ألّف كتابا فقهيا. الا انه يمكن تلمّس بعض آرائه من خلال تفسيره، وبعض كتب الحنفية.

ففي يمين الغموس جعل الحنفية وجوب الكفارة مع النوبة والاستغفار لأنّها جرأة عظيمة على الله. لكن الماتريدي قال «كان كالقياس عندي ان المعتمد بالحلف يكفر، لأنّ اليمين بالله تعالى جعلتِ للتعظيم لله تعالى. والحالف بالغموس مجترىء على الله عز وجلّ، مستخف به، وبهذا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلّم عن الحلف بالأباء والطواغيت، لأنّ في ذلك تعظيما لها وتبجيلا، فالوزر له في الجرأة على الله أعظم» (27).

وبقطع النظر عما في قوله من تشديد، فانه كان مجتهدا، يستقلّ بآرائه في كثير من القضايا.

وفي حكمة تشريع الصلاة والزكاة ذكر «ان الصلاة قربة فيما بين العبد وبين ربه، تجمع جميع أفعال الخير، وفيها غاية منتهى الخضوع، والطاعة، من القيام بين يديه، والمناجاة فيه، والركوع له، والسجود على الأرض، وتعفير الوجه فيها، حتى لو أنّ أحدا ممن خلص دينه لله لو اعطي ما في الدنيا على أن يعفر وجهه لأحد من الخلق ما فعل».

وأما «الزكاة فهي فيما بين العبد وبين الخلق، لتآلف القلوب واجتماعها، وفيها اظهار الشفقة لهم والرحمة... وفيها اظهار لنعم الله والسعة فيها، وما اعطاهم من سلامة الجوارح عن جميع الآفات يخرج مخرج الأمر بآداء شكر ما انعم عليهم عز وجل..» «ثم ان المزكين بالأموال فضلوا، واستمتعوا بلذيذ العيش فأمروا بالاخراج لله... صلة لمن لم يملك، ليستووا في الاستمتاع بالتسخير لهم» (28).

فهو اذا لا يكتفي ببيان الأحكام، وانما يتجاوزها الى الغاية منها، والحكمة من تشريعها. مما يدل دلالة بينة على تبحره في هذا العلم، وطول باعه فيه.

---

27) علاء الدين الكاساني : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ج 3، ص 15.
28) الماتريدي : تأويلات اهل السنة، ج 1، ص 252، 253

ج ـ علـم الكـلام :

إن العلم الذي برع فيه أبو منصور هو علم الكلام دون منازع. لذلك تكاد تطغْى النزعة الكلامية على سائر مؤلّفاته، التي من خلالها ندرك مدى عمق ثقافته، ومدى نجاعة الحلول التي بسطها لمختلف القضايا العقدية في ضوء الكتاب والسنة.

وأبدع مؤلّف له في هذا الفن :

1 ـ كتاب التوحيد :

ذكره عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي في «الجواهر المضيئة» (2 / 131)، والقاسم بن قطلوبغا في «تاج التراجم» (ص 59)، ومرتضى الزبيدي في «شرح الأحياء» (2 / 5)، وعبد الحي اللكنوي في «الفوائد البهية» (ص 195). وفي مقدمة «إشارات المرام» للبياضي (ص 7).

كما ورد ذكره في «مفتاح السعادة» لطاش كبري زادة (2 / 96)، وفي «كشف الظنون» لحاجي خليفة (2 / 1406)، وفي «هدية العارفين» للبغدادي : «كتاب التوحيد». وأضاف : «وإثبات صفات الرب»، ولم نجدها عند غيره (2 /36)، وفي تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (4 / 42).

قيـمة الكتـاب :

ان كتاب «التوحيد» يعدّ عمدة الماتريدية، وأساس مذهبهم بعد كتب أبي حنيفة، وموسوعة كلامية بحق.

ولقد جعل عنوان كتابه «التوحيد» ليؤكّد أنّ الاسلام إنّما جاء بالتوحيد الخالص، وليردّ به على المانوية خاصة، والفرق المختلفة، والآراء المنحرفة، التي كانت سائدة في تلك الربوع.

جاء في «تبيين كذب المفتري» : وهو يصف المؤلفات التي تناولت الملل والنحل من الاسلاميين وغيرهم : «ان مقالات تلك الفرق مبسوطة في كتب الاشعري والماتريدي والإسفراييني» (29).

29) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري، ص 20.

ولقد كان أبو منصور في هذا الكتاب مثالا اقتفى أثره الكلاميون من بعده، والتزموا منهجه في التأليف، وأسلوبه فيه، فنظرية المعرفة صارت تتصدّر الكتب الكلامية الماتريدية وغيرها، ولكن بعد وضع أبي منصور لها. فالكلاميون من أهل السنة عالة عليه في هذه المسألة المنهجية. ثم بعد ان قرر هذه النظرية (ص 7)، وانطلق يرسم التصور الاسلامي للالوهية، وقدّم الأدلة العديدة، والطريفة على وجود الله (ص 102)، ثم انهمك في القسم الثاني من الكتاب في الردّ على الدّهرية (ص 141)، والسّمنية (ص 152)، والسوفسوطائية (ص 153)، والثنوية بفرقها المنانية (ص 157)، والديصانية، والمرقونية، وانتقل في القسم الاخير يعالج بعض القضايا الكلامية كالقضاء والقدر (ص 305)، (والايمان ص 323)، (والشفاعة والإرجاء ص 381)، (والإيمان والاسلام ص 393).

وقد حقّق تلك المسائل بأسلوب بعيد عن الجدل في غير تطرّف ولا مبالغة، مُسْتَرْوِحًا أدلته من القرآن أحيانا، مستلهما حلوله من السنة، مستنجدا بالمنطق إن اِقْتَضى الأمر ذلك.

وهو وإنْ قال أبو اليسر البزدوي (ت 493 هـ) : «إن به قليل انغلاق وتطويلا، وفي ترتيبه نوع تعسير، وانه لولا ذلك لاكتفينا به» فإن هذا لايُضِيرُ «كتاب التوحيد»، ولا يحطّ من شأنه لأنّ عادة الكتب الكلامية في تلك الفترة، أن لا تخلو من هذا العُسْر لأن التأليف فيها لم يَنْضَج بعدُ، والمناهجُ لم تتضِح في هذا الميدان.

ونظرا للمكانة العظمى التي يحتلها «كتاب التوحيد» بين كتب الكلام، فقد اهتمّ به القدامى فاغترفوا منه، واستشهدوا به كابن الهمام في «المسايرة»، و«العقائد النسفية وشرحها»، والبياضي في «إشارات المرام». وهو بالجملة يعد أساس المدرسة الماتريدية.

أما المحدثون فقد حقّق نص «كتاب التوحيد»، وقدم له الدكتور فتح الله خليف. وبدأت الدراسات تظهر حافلة بآراء الماتريدي (30).

شرح الفقه الاكبر :

إن «الفقه الأكبر» كتاب تناول فيه أبو حنيفة قضايا كلامية، وأجاب عن أسئلة كانت تتردد على أفواه الناس، وتحيّر عقولهم. شرحه غير واحد من العلماء.

30) انظر مثلا : دراسات فلسفية مهداة الى ابراهيم مدكور، ص 80.

وليست هناك أيّة إشارة أو عبارة في المصادر التي تهتم بكتب المؤلفين تدلّ على أن أبا منصور قد شرح هذا الكتاب وإنّما نسب إليه خطأ.

وقد نبّه إلى ذلك كارل بروكلمان (31) كما أن محمد زاهد الكوثري قال: «إن الناشر قد سها عندما نسب الشرح الى الماتريدي، مع ظهور أن الشرح ليس له، لما حواه من نُقِولٍ عن كثير من المتأخرين عن زمنه. فلعلّ أحدا يتولى إعادة نشر هذا الشرح، ويعيد الحق الى أبي الليث السمرقندي (ت 373 هـ)، خاصة وعدة نسخ مخطوطة في دار الكتب المصرية تحت (عدد 349، 393، 195 علم الكلام) فيها التصريح بنسبته إلى أبي الليث السمرقندي (32).

وقد تابعهُ في هذا الرأي محمد أبو زهرة (33).

وجليةُ الأمر أنك إذا اعتمدت النقد الدّاخلي للكتاب ترى انه ذكر الأشاعرة في (ص 7) و(ص 23)، بينما المدرسة الأشعرية لم تتكوّن بعد. قال المقريزي: «انتشر المذهب الاشعري في العراق سنة ثمانين وثلاثمائة، وانتقل منه الى الشام. فلما ملك صلاح الدين بن أيوب ديار مصر حمل الناس على التزام هذه العقيدة فتمادى الحالُ على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب» (34).

ورأى لويس قردي أن المدرسة الأشعرية لم تشتهر بهذا الاسم ولم تنتشر إلا بعد سنة (380 هـ) (35). فكيف يذكر الماتريدي الأشعرية وهو الذي توفي سنة 333 هـ؟ مع أنّ الأشعرية لم تتكوّن بعد !!

وهكذا يتّضح أن شرح «الفقه الأكبر» ليس من تصنيف الماتريدي.

2 ـ « المقـالات » : (*)

هذا الكتـاب بسط فيه المـاتريدي مقالات الفرق (36) كما هو الشأن في «مقالات الاسلاميين» للأشعري و«الفصل لابن حزم». وقد أشار اليه حاجي خليفة

31) بروكلمان: تاريخ الادب العربي، ج 4، ص 43.
32) محمد زاهد الكوثري: العالم والمتعلم، ص 4.
33) محمد ابو زهرة: ابو حنيفة، ص 166.
34) المقريزي: الخطط، ج 2، ص 358.
35) لويس قردي: فلسفة الفكر لديني. ح 1، ص 109.
36) ابن عساكر: تبيين كذب الكفتري ص 20.
*) شَاعَ التـأليف في هذا العصر بعنـوان (المقـالات) فهنـاك كتـاب المقـالات للكعبي. ومقالات الاسلاميين للاشعري. والمقالات للقاضي عبد الجبار...

(2 / 1782) وطاش كبري زادة (2 / 96). والبغدادي صاحب «هدية العارفين» (2 / 36) ومقدمة «إشارات المرام» ص 7. وفي «فهارس» قطلوبغا (ص 59)، وعبد القادر القرشي (2 / 131). ومرتضى الزبيدي (2 / 5). وعبد الحي اللكنوي (ص 195)، وأما بروكلمان فقد عدّه كتابا واحدا مع «كتاب التوحيد» (4 / 42). كما أشار إليه محمد أبو زهرة في «تاريخ المذاهب» (2 / 210)

3 ـ «الدرر في أصول الدّين» :

كذا في «كشف الظنون» (1 / 751)، و«هدية العارفين» (2 / 37)، وبروكلمان (4 / 42) ذكره بعنوان كتاب «الأصول» وعدّه لمؤلف مجهول، بينما نراه يصنفه في مؤلفات الماتريدي.

4 ـ «العقيدة الماتريدية» :

ذكرها إسماعيل باشا البغدادي في «هدية العارفين» (2 / 37). والدكتور أيوب علي : مكتبة كلية دار العلوم جامعة القاهرة تحت عدد (485 / 24954). وفؤاد سزكين (2 / 379)، وذكر أن السبكي قد شرحها بعنوان «عقيدة أبي منصور». وهذه العقيدة مشكوكٌ فيها بل للعلماء أدلة على أنها مُنْتَحلة (37).

5 ـ «بيان وهم المعتزلة» :

تعقّب الماتريدي آراء المعتزلة في كتبه المختلفة. لكن ذلك لم يُشْفِ غُلِيلَهُ، فافرد مؤلفا للرد عليهم، هو كتاب «بيان وهم المعتزلة»، وقد ورد ذكره في «كشف الظنون» (1 / 262)، و«مفتاح السعادة» (2 / 96)، و«هدية العارفين» (2 / 36)، و«الجواهر المضيئة» (2 / 131)، و«شرح الإحياء» (2 / 5)، وبروكلمان (4 / 43).

ويبدو أنه كتاب مفقود.

6 ـ «ردّ تهذيب الجدل» :

ذكره طاش كبري زادة (2 / 96)، وحاجي خليفة (2 / 1782) وإسماعيل باشا البغداي (2 / 36).

37) مجلة العربي العدد 72، ص 102 ـ 106.

وكتاب «تهذيب الجدل» لأبي القاسم الكعبي (*)، رد عليه الماتريدي بكتاب «ردّ تهذيب الجدل». وهو كتاب مفقود.

7 ـ «ردّ وعيدِ الفُساق» :

وهو كتاب قد ألّفه الماتريدي، ردا على وعيد الفساق لأبي القاسم الكعبي. ورد ذكره في مقدمة «إشارات المرام» للبياضي، (ص 7). وفي «مفتاح السعادة» تصحيف «رد وعيد العشاق» بينما الثابت في المراجع انه و«عيد الفساق» (2 / 96). ومقدمة «كتاب التوحيد» (ص 6)، ومقدمة «تأويلات أهل السنة» (ص 14)، وهو كتاب مفقود.

8 ـ «ردّ أوائل الأدلّة» :

أوائل الأدلة كتاب لأبي القاسم الكعبي ردّ عليه الماتريدي بهذا الكتاب. وهو مذكور في «مفتاح السعادة» (2 / 96)، ومقدمة «إشارات المرام» (ص 7). و«تاج التراجم» (ص 59). و«الجواهر المضيئة» (2 / 130). و«شرح الإحياء» (2 / 5) وبروكلمان (4 / 43). وهو كتاب مفقود.

9 ـ «ردّ الأصول الخمسة» لأبي محمد الباهلي (*) :

كذا في «مفتاح السعادة» (2 / 96). ومقدمة «إشارات المرام» (ص 7) و«تاج التراجم» (ص 59). وهو كتاب مفقود.

---

*) الكعبي : هو ابو القاسم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي المتكلم (ت 319هـ / 931 م). وهو احد مشائخ المعتزلة. تنسب اليه الطائفة الكعبية. وقد سماها ابن النديم البلخية. وقد ذكر ياقوت اخباره ممزوجة بأخبار البلخي (3/64) وقال فيه ابن خلكان : انه من كبار المتكملين. وله اختيارات في علم الكلام. وقد وصفه ابو حيان بقوله : «ناهيك به عالما راويا ثقة.

وقال الثعالبي في اليتيمة (4/84). أخرجت بلخ اربعة من الافراد ابا القاسم الكعبي في علم الكلام، وابا زيد البلخي في البلاغة والتاليف، وسهل بن هارون في شعر الفارسية، ومحمد بن موسى في شعر العربية.

ولم تكن له مناظرات معالماتريديفحسب، وايضا مع الطبيب الرازي، انظر ابن النديم ـ الفهرست ص 418. وابن كثير : البداية والنهاية (11/16) والشهرستاني. الملل (1/73). وابن حجر : لسان الميزان (3/255) من مؤلفات الكعبي : المقالات، تهذيب الجدل، وعيد الفساق، أوائل الادلة.

*) ابو عمر محمد بن سعيد الباهلي (المتوفي 300 هـ/912 م) قد قرأ القسم الاول من كتاب : ألف مسالة في الرد على المانوية من تأليف واصل بن عطاء. (انظر فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي ج 2، ص 360، ط. القاهرة : 1978).

10 ـ «الردّ علـى القرامطة» :

وقد عدّه طاش كبرى زاده كتابين :

أ ـ الرد على القرامطة.

«ب ـ الرد على فروع القرامطة» (2 / 96).

وفي «طبقات الأصوليين» «الرد على القرامطة» (ص 183)، وكذا في كتاب «الفوائد» (ص 195)، و«تاج التراجم» (ص 59). والكتاب مفقود.

وألف الماتريدي كتابا للرد على الروافض سماه :

11 ـ «ردّ الامـامة لبعض الروافض» :

أشـار اليه قطلوبغـا (ص 59)، وعبد الحي اللكنوي (ص 195)، وطاش كبري زادة مع تصحيف هكذا : «رد الامانة لبعض الروافض» (2 / 96) ويبدو أنه تصحيف من الناسخ او خطأ مطبعي. والصواب : «رد الامامة لبعض الروافض». كما ذكره محمد زاهد الكوثري في مقدمة «اشارات المرام» (ص 7). وأبو زهرة في «تاريخ المذاهب» (1 / 210). والكتاب مفقود.

12 ـ «وصـايا ومناجاة أو فوائد» باللغة الفارسية

13 ـ «رسالة فيما لا يجـوز الوقوف عليه في القرآن» :

وهذان الكتابان أشار اليهما فؤاد سزكين (38). والكتابان مفقودان.

---

38) فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي ج 2، ص 378.

مصنفات الماتريدي بحسب الحروف الأبجدية

2ـ5 (ب)

1 ـ «بيان وهم المعتزلة».

(ت)

2 ـ «تأويلات أهل السنة».

3 ـ «تأويلات الماتريدية».

4 ـ «التـــوحيـــد».

(ج)

5 ـ «الـجـــدل».

(د)

6 ـ «الدُّرر في أصول الدين».

(ر)

7 ـ «ردّ تهذيب الجدل» للكعبي.

8 ـ «ردّ وعيد الفساق» للكعبي.

9 ـ «ردّ أوائل الأدلة» للكعبي.

10 ـ «رد الأصول الخمسة» لأبي محمد الباهلي.

11 ـ «رد الإمامة لبعض الروافض».

12 ـ «الرد على القرامطة».

13 ـ «الرد على فروع القرامطة».

14 ـ «رسالة فيما لا يجوز الوقوف عليه في القرآن».

(م)

15 ـ «المقـــالات».

16 ـ «مأخذ الشـرائع».

(و)

17 ـ «وصايا ومناجاة أو فوائد».

إن الخلاف بين المعتزلة وبين المحدّثين من الحنابلة قد اتّسع في هذا العصر. فأهل الاعتزال يُغالون في الثقة بالعقل، ويقدّمونه على السّمع ولا يعملون إلّا بالمتواتر من الأحاديث. أمّا أصناف الاحاديث الأخرى فلا يحتجون بها ولا يعتدون. والعقيدة عندهم لا تثبت الا بدليل عقلي لا شُبهة فيه. وإذا ما تعارض الدليل العقلي مع الدليل السمعي، أولوا الثاني لفائدة الاول، وتمحّلوا أصناف الحُجج لنُصْرة أصولهم.

وأمّا أهل الحديث فقد تمسّكوا بالنص وأعلنوا أنّ العقيدة لا تستمدّ الا من النصوص الدينية، ومن الأدلة السمعية : الكتاب، والسنة والإجماع. ورفضوا الاعتماد على العقل، لأنه طريق غير مُؤْتَمَنٍ من الزّلل والخطإ. بل لعل بعضهم أعلن ازدراءه للنتائج التي ينتهي إليها.

وإزاء اتّساع شقّة هذا الخلاف، وما بدا من بلْبلة بين المسلمين، ظهر في صُفوف أهل السنة مفكرُون لرأب هذا الصدع كأبي الحسن الأشعري في العراق، وأبي جعفر الطّحاوي (*) في مصر، وأبي منصور الماتريدي في ما «وراء النهر».

فكان هؤلاء الأيمة قد تسلّحوا بالنظر العقلي، والصناعة الفكرية، لمواجهة المذاهب المتطرفة في الداخل كالمعتزلة والرافضة والتصدي للغزو الخارجي، كالفلاسفة والملل والنحل المختلفة.

1 ـ منهج الاعتدال عند الماتريدي :

لقد توفّق الماتريدي إلى منهج أصيل، فأرضى بمؤلفاته جانبيْ العقل والنقل في آن واحد (39).

*) ابو جعفر الطحاوي : هو احمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملكم الازدي الطحاوي. صحب المزني وتفقه عليه. وصار حنفي المذهب. من مؤلفاته : العقيدة الطحاوية وكتاب الشروط الكبير، وكتاب الشروط الصغير، وكتاب المختصر الصغير. وكتاب المختصر الكبير، وكتاب المحاضر والسجلات، وكتاب الوصايا، وكتاب الفرائض، وكتاب احكام القران، وكتاب شرح معاني الاثار، توفي : 322 هـ. انظر : ابن النديم : الفهرست، ص 292، ووفيات الاعيان لابن خلكان 1 / 23 (ط. بولاق). تذكرة الحفاظ للذهبي : 808 ـ 811، لسان الميزان لابن حجر 1/102 ـ 105.

39) مقدمة اشارات المرام، ص 6.

وقد قال ابو منصور : «أصل ما يعرف به الدين وجهان : أحدُهما السمع والآخر العقل» (40).

ولعل السبب في نضج مذهبه، هو أنه لم يكن معتزليا كالأشعري، الذي انشق عن المعتزلة، وبقوة اندفع الى صفوف المحدثين مما دعا بعض الباحثين الى القول بأنه كاد يكون حشويا في بدء انشقاقه.

بينما يرى محمد زاهد الكوثري «أن كتب الأشعري قد عُثر عليها مخطوطة عند حَشوي (41) فمن يدري لعلّ أقلام التحريف قَد لعِبت في مؤلفاته ؟

كما أن هناك سببا آخر يجعل نتائج الماتريدي ثابتةً رصينة هو بُعده عن ميدان المعركة الفكرية التي من أجلها اسْتعر الخِلاف واشتدّ. خاصة والسّلطان في بيئته يناصرُ اهل السنة، ويدْعمهم ماديا وأدبيا (42).

2 ـ مكانة العقل عند الماتريدي :

ولا تكْمن عظمة الماتريدي في دفاعه عن السنة وذبّهِ عنها، فهو ليس أوّل من قام بهذا الدور، وإنما سرّ تميّزه في الحلول العقلية التي بسطها، وفي الأدلّة التي استروحها من المصادر الأصليّة، وفق منهج لا يجافي العقل ولا النقل.

وكيْف يجافي العقل وهو القائل «إنّ الله رغّب في النّظر، وأمر بالتفكر والتدبّر، فقال : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ (الجاثية / 17). وقوله : ﴿ إن في خلْق السّماوَاتِ وَالأرْضِ ﴾ (البقرة / 164). ﴿ وفي أنْفسِكم أفَلاَ تُبْصِرُون» (الذاريات / 21) (43). وقد التزم الماتريدية من بعده بهذا المنهج. فذكروا اسباب العلم في مستهل عقائدهم، وهي الخبر الصادق ويعنون به الوحي وثانيا العقل وأخيرا الحواس (44).

والماتريدي لا يجهل حدود العقل الانساني وقُدُرَاته، لذلك كان في الأقضية العقدية يعرف دقيق المعرفة متى يجوز للعقل ان يخوض غمارها، ومتى تعجز قدراته عن

---

40) الماتريدي : التوحيد، ص 4.

41) مقدمة اشارات المرام : ص 7.

42) المقدسي : احسن التقاسيم ص 323.

43) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 10.

44) انظر العقائد النسفية : الشرح ص 41، والمتن ص 108، وقارن بنور الدين الصابوني في البداية في أصول الدين ص 17، وبالمسامرة في شرح المسايرة، ص 176.

الحل. فقرر في غير مواربة ولا لبس، ان النقل مصدر من مصادر العلم، والعقل ايضا من المصادر الاساسية في هذا الغرض.

أمــثلة لمنهجــه :

الُحســن والقُبــح :

وهذه الأمثلة توضّح مدى عُمق الماتريدي في فهم القضايا العقدية. فالحسن والقبح عَقْليانِ عند المعتزلة. أي أنّ العقل يستقل بمعرفة حسن الأشياء، كما يَنْفرِد بمعرفة قبحها، بمعزل عن الشرع. ألا تَرَى أن الصدق مَمْدوح، والكذب مذْموم، وكَذَا العدلَ والظلمَ، والكرم والبخل، فهي معانٍ يدرك العقل حقيقتها وبناءًا على ذلك فالمكلّف مأمور بالايمان، وبإدراك هذه الحقائق ولو لم يَرِد الشرع، ولم يبعث الله الرسل.

وأما أبو الحسن الأشعري فقد رأى أن الحسن والقبح شْرعيان. فالحسن ما حسّنه الشرع والقبيحُ ما قبّحه، والرسول مكلف بنقل هذه الأوامر والنواهي. ألا ترى أن القتـل بالرغم من انه مذموم، لكنه قد يكون ممدوحا اذا كان إقتصاصا من مجرم قد اقْترفَ ذنبا شنيعا.

إذا فالقيمـة قد تردّدت بين صِفتين تبعًا للظُّروف والملابساتِ التي تحفُّ بها. وعنـدئـذ لم يعد من الممكن ان يكون الحسن ذاتيا، والقبح ذاتيا، وإنما تخلعه عليه البيئـات والمجتمعـات. ومـا دام الأمـر كذلك فلا بد للشرع من تعْيينها، وإصْدار الأحكام بشَأنها.

وأمّا أبو منصور الماتريدي فقد أقرّ مع المعتزلة، أن للأشياء حُسنا ذاتيا وقبحا ذاتيا، وأن العقل قد يستقل بمعرفتها. كما اتفق مع الأشعري في أن تعيين الأحكام تنفرد به الشريعة، وأن التكليف لا يكون إلّا بعد الرسالة.

وإنّنا عند تحليل موقفه من هذه القضية نَراه لم يستطع أن ينكر استقلال العقل بمعرفة قُبح الأشياء وحُسنها. ولم يُجازِف بالحكم على أن العقل يُلزم المكلفَ بالفعلِ ولو لم ترِدِ الرسالة. فكان معتزليا في الأول، أشعريا في الثاني.

ومـوقف العقـل في القضيتين متباين، فهو عند المعتزلة مصدرٌ وحاكمٌ، وعند الماتريدية آلة للبيان، وسببٌ للحكم. ونتيجة لدقّة مواقفه، اختلفتْ أحكام الباحثين حوله.

منزلـة الماتريدي بين الأشاعرة والمعتزلة :

فجولـد تسيهـر يرى أن آراءه أكثر حرية «عقليـة» وهو أدنى الى المعتزلة من الاشاعرة (45).

واتّجه محمود قاسم الى نفس الرأي مخالفا بذلك ما جرت به الآراء السائدة على حدّ تعبيره (46).

وأما من رأى الماتريدي يحتلّ المرتبة الوُسطى بين الاشاعرة والمعتزلة فهم كثير، فمحمد أبو زهرة ذكر «أن مِنهاجَ الماتريدية للعقل سلطانٌ فيه، من غير أيّ شطط أو إسراف، حتى إنّه يكاد الباحث يقرّ أنّ الأشاعرة في خطٍّ بين الاعتزال وأهلِ الفقهِ و الحديث، والماتريدية في خطٍّ بين الأشاعرة والمعتزلة (47).

وقد تابع في هذا رأي محمد زاهد الكوثري (48).

كما ذهب الى هذا الرأي د. صبحي صالح (49)، وألبير نصري نادر الذي قال «يمكن تقسيم أهـل الكـلام الى أربعـة أقسـام : متـطرّف في استعـمال النقل وهـم المحدثون، وقسْم متطرف في استعمال العقل وهـم المعتزلة، وقسْم حاول التوفيق بين الموقفينْ وهم الأشاعرة، وأما القسم الرابع فقد حاول التوفيق بين المعتزلةِ والأشاعرةِ، وهو ما فعل الماتريدية» (50).

وهكذا يتّضح أمر الباحثين فيي شأن منهج الماتريدي، فمنهم من عدّهُ قريبا من المعتزلة، ومن بينهم من صنّفه في المرتبة الوسطى بين المعتزلة والأشاعرة.

منهـــج متميّزٌ بطابعـه الخاص :

وعند تقصيّ هذا الأمر من خلال آثاره المختلفة يتبين أن أبا منصور كان له منهج أصيل يميّزه عن غيره.

45) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام، ص 99.
46) د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة : ص 18.
47) محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية، ج 1، ص 212.
48) محمد زاهد الكوثري : مقدمة تبيين كذب المفتري، ص 19.
49) د. صبحي صالح : النظم الاسلامية، ص 177.
50) البير نصري نادر : الفكر الفلسفي في مائة سنة، ص 111.

ففي الرؤية مثلا ذكر أن الله سبحانه وتعالى «يُرَى بِلَا كَيْفٍ، ولا وصفِ هقيَامٍ وَقعـودٍ، واتكـاءٍ وتعلّقٍ، واتّصال وانفصالٍ، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومُمَاسّ ومُباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوَهْم أو يقدّره العقل، لتعاليه عن ذلك» (51).

وهذه الرؤية ثابتةٌ بالأدلّة النقلية كالآيات والأحاديث العديدة الواردة في هذا الغـرض، ولا يُمكن أن نُثبتهـا بالعقل، لأنّها شأنٌ لا يجوز له أن يخوض فيه. ومن الطريف أن نرى الآيات التي يستدلّ بها المعتزلة على نفي الرؤية تصير عند الماتريدي دلالةٌ على إثْباتها (52).

وقد استحسن أقطاب الأشاعرة كالرازي (53) وغيره هذا الموقف فأعْلَنُوا أنهم في الرؤيةِ على مذهب الماتريدي لأن الأشعري قد اشترك مع الماتريدي في الأدلة النقلية التي تثبتُ الرُؤية وقد أضاف فضلا عن ذلك دليلا عقليا قد عُرف به مفاده : أن كلّ موجود يصح أن يرى. والله سبحانه وتعالى موجود، فعندئذ تثْبتُ رؤيته (54).

ومن الطريف أن اقطاب الماتريدية قد أخذوا بالمذهب الأشعري في هذه المسألة.

وأما المعتزلة فموقفهم واضحٌ من هذه القضية. فقد نفوْا الرؤية، واستدلّوا بآيات كثيرة، وأوّلوا الآيات التي تثبتها، ورفضوا الاحتجاج بالأحاديث النبوية وادّعوا وضْعَها.

وهكـذا يتّضـح ان المـاتـريديّ لم يكنْ كالأشعـري حسبما ذكـر فتـح الله خليف. (55) ولم تكن حلوله للقضايا الكلامية أقرب الى المعتزلة المبالغين في التعويل على العقل.

وإنما كان مفكرا سنيّا أصيلا، عرف جيّد المعرفة حدود العقل وميدانه. فهو تارة يعول على العقل في استنتاج أحكامه، لأن القضية تقتضي ذلك، فيعتقد الباحث انه أمْيَلُ الى الاعتزال. وطورا يستخدم العقل والنقل، فهو في هذه المرة أشبه بالأشعري. ولكنه احيانا يقتصد في استعمال العقل. بل ربما يحجم عن أدلته كما فعل في الرؤية. فهل يُعدّ سلفيا ؟

---

51) الماتريدي : التوحيد، ص 85.
52) الماتريدي : تأويلات اهل السنة ج 1، ص 160 ـ 161.
53) الرازي : الاربعين، ص 196.
54) الاشعري : اللمع، ص 32 ـ الشهرستاني : نهاية الاقدام، ص 357. الرازي : الاربعين، ص 191.
55) د. فتح الله خليف : مقدمة كتاب التوحيد، ص، 18.

وجلية الأمر فإن جهابذة المفكرين يعسُر تصنيفهم ضمن مدرسة معينة. لأنهم هم الذين وضعوا أسُسَ المدارس الفكرية، والذين استنبطوا المناهج الملائمة لها.

واذا استقصيْنا المواضعَ التي استمسك فيها الماتريدي بالنص، نجدها أقلّ من المواضِع التي كان فيها الماتريدي عقْليا، الأمر الذي يجعله قريبًا من أهلِ الاعتزال. ولكن الفروقَ تبقى قائمة بين الاتجاهين الفكريين. حيث يتميز الماتريدي بنزعته السنيةِ التي تمنح النص قُدُسيته اللائقة به، وترفض التمحّل والاسراف في التأويل لاغراض معينة كما فعلت المعتزلة.

وبالجملة فإنّ الماتريدي قد أشاد صرح مدرسة أهل السنةِ، وتزعّم الفرعَ الثاني على أساس النقل والعقل، مستخدما اياهما في غير شطط ولا مبالغة. فكان مفكرا سنيا رائدا قد قاوم الحجّة بالحجّة، حتى أسكت الخصومَ على الساحتين الداخلية والخارجية على السواء.

البَابُ الثَّانِي

اللَّه

الفصل الأول

الوجـــود الإلهي

دوافع الماتريدي الى هذا البحث

دوافع خارجية :

إن مشكلة الالوهية من أعْقد القضايا في تاريخ الفكر البشري . عالجها الانسان منذ أقدم العصور، وأقام على وجود الله الأدلة، ونصب البراهين، ولا يزال. وقد تأثرت هذه الادلة بثقافة أصحابها وبيئاتهم .

لقـد كان المـاتـريدي يعيش في سمرقند، وهي مكان بعيد عن مركز الخلافة بغداد، وما استقطبته من جدال عنيف بلغ حد السيف حول مشاكل عقدية معروفة . فما سرّ ذلك ؟ وما هي الدّوافع التي حدتْ به الى الإكثار منها، والإطناب فيها .

ان البـاحث المنصف يجد أن الأسبـاب التي دفعت به الى الخوض في مبحث الألوهية هي ما كانت تعجّ به بيئته من ديانات، وآراء فلسفية، لها تصوّرات تخالفُ المفهوم الاسلامي، وقد انتشرت في كثير من أنحاء العالم الاسلامي، وروّجت مفاهيمها بشتى الأساليب، فأحدثت اضطرابات سياسية، وبلبلة فكرية، تجد صدى الرد عليها في كتاب «التوحيد» الذي ألّفه أبو منصور.

وسنتعرض في غير اِطناب الى أهمّ هذه التيارات، وما أشاعته بين المسلمين من تصوّرات، حوْلَ مبدإ الألوهية :

1 ـ مفهوم الألوهية عند السُّمنية :

ذكر المؤرخون والجغرافيون أن منطقة آسيا الوسطى قد دانت بالسمنية . قال ابن النديم : «قرأت بخط رجل من أهل خراسان قد ألّف أخبار خراسان في القديم، وما آلت اليه في الحديث، روى «أن نبي هذه الفرقة بوداسف» وعلى هذا المذهب أكثر أهل «ما وراء النهر» قبل الاسلام وفي القديم، ومعنى السُّمنية منسوب الى سمنى، وهم أسخى أهل الأرض والأديان، وذلك أن نبيهم بوداسف أعلمهم أن أعظم الأمور التي لا تحلّ ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول : لا، في الأمور كلها، فهم على ذلك قولا وفعلا، وقول «لا» عندهم من فعل الشيطان، ومذهبهم دفع الشيطان (1) .

وإذا كان صاحب الفهرست قد صوّر مذهبهم خاليا من النواهي، رائده الامتناع عن كلمة «لا»، فإن للمسعودي رواية أخرى تكاد تقربهم من حالة العرب في الجاهلية. ذكر «أن عبادتهم مثل عبادة قريش قبل الاسلام، يعبدون الأصنام، ويتجهون نحوها بالصلوات، واللبيب منهم من يقصد بصلاته الخالق، ويُقيم التمثال من الأصنام والصّور مقام القبلة، والجاهل منهم ومن لا علم لهُ يشرك الأصنام بألوهية الخالق ويعبدهما جميعا، وان عبادتهم الاصنام تقربهم الى الله زلفى» (2) .

وقد أفاض البيروني في حديثه عنهم، فقد ذكر أن الشام وفارس وخراسان والعراق قد كانت على دينهم، ثم انجلت الى بلخ (3) في منطقة «ما وراء النهر» حيث تروّج عقائدها، وتناظر المسلمين وغيرهم في ميدان الألوهية .

وأما الماتريدي في «كتابه التوحيد» وهو أهم وثيقة عن هذه الفرقة وأقدمها، ولكون المنتحلين لهذه الملة من أبناء جِلْدتِهِ، فقد ذكر ان السمنية من الدهرية (4) وبناء على ذلك فانهم اعتقدوا أن الجواهر والأعراض امور تتفاعل بحكم الطبيعة، وكذلك شأن البشر «فالأرحام تدفع والأرض تبلع». ومما يؤيد ما ذهب اليه الماتريدي في عقيدة هذه الملة المناظرة الشائعة بين جهم بن صفوان وبينهم في وجود الله .

---

1) ابن النديم : الفهرست، ص 484، ط. دار المعرفة، لبنان.
2) المسعودي : مروج الذهب، ج 1، ص 161، تحقيق شارل بلا، ط. بيروت، 1966 .
3) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة. . ، ص 16 ـ 68.
4) الماتريدي : التوحيد، ص 152 .

قالت هذه الفرقة : «ألست تزعم أن لك إلها ؟ قال : نعم . فقالوا له : فهل رأيت عين الهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : أشممت له رائحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حسا ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجسّا ؟ قال : لا . قالوا : ما يدريك أنه إله ؟ فتحيّر الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوما (5) .

كما أشار الماتريدي عند عرضه الى أقاويل السمنية الى مناظرة لها مع النظام المعتزلي أثبت فيها حدوث السماء والأرض . وعدّ أبو منصور مناظرة هذه الفرقة من العبث لقولها بالمادة ، وانكارها مختلف الأدلة . (6) وهاتان المناظرتان تؤيدان ما ذهب اليه من أنها فرقة من الدهرية ، تنكر الوجود الالهي وترى أنه ينبغي أن يكون مشاهدا محسوسا .

كما يتّضح جليا كيف كانت تُثير البلبلة بين صفوف المسلمين ، وتَبعثُ في نفوسهم الحيرة في عقيدتهم .

لذلك كان الدافع قويا قد حفز الماتريدي وغيره من متكلمي الاسلام الى بلْوَرَةِ العقيدة الاسلامية في الالوهية ، وصونها عن الانحرافات ، ولكي لا تضطرب السبل أمام المسلمين حتى لا يبقوا في حيرة أمام ما يثيره الماديون من تشكيك .

2 ـ تصور المانوية لمبدأ الألوهية :

إن هذه الفرقة تنتسب الى ماني (215 ـ 272 م) الذي اتخذ فارس مقرا لدعوته ، فكوّن لنفسه بها أتباعا يؤمنون بعقيدته ، وكانت نهايته على يد بهرام بن هرمز بن شابور بعد أن ناقشه ، وتبين له فساد مذهبه ، وحرم على أهل مملكته الجدال في عقائدها وأجلى أتباعه عنها ، فاستقرت هذه الفرقة في منطقة آسيا الوسطى (7) ، واتخذت لنفسها معابد مارست فيها شعائرها .

وكانت تؤمن بأن العالم يحكمه إلهان ، إله النور وإله الظلمة ، (أهُورَمزدا ـ وأهْرِمن) ، وتعتقد في ماني أنه نبي جامع لحكمة المسيح وبوذا وزرادشت ، ولذلك كانت

5) خالد العسلي : جهم بن صفوان ، ص 65 .
6) الماتريدي : التوحيد ، ص 152 .
7) ابن النديم : الفهرست ، ص 471 ـ 472 ، ط . دار المعرفة لبنان .

تعاليمُه «لا نظير لها على حد تعبيره» (8) ولقد كانت هذه الفرقة المجوسية خطرًا على الاسلام والمسلمين، لأنها كانت منطلق الزنادقة، وخطرها يتمثل فيما يلي :

أولا : ما كانت تنظمه من ثورات سياسية هزّت أركان المنطقة الشرقية من العالم الاسلامي. وأقضت مضاجع خلفاء بني العباس. لذلك أفرد لها الخليفة محمد المهدي (158 ـ 169 هـ) منصبا خاصا في الدولة، أطلق عليه اسم «صاحب الزنادقة» وكلّفه بملاحقتها (9).

وقد عهد أحد أمراء الدولة السّامانية الى الفتك بالمانوية، نظرا لنشاطها الهدّام، فتوعده ملك الصين ـ وكان مانويا ـ إن أقدم على ما هو عازمٌ عليه، قتل هو أيضا المسلمين في الصين ـ وقد كانوا أكثر عددا من المانوية ـ وخرّب مساجدهم، فكفّ صاحب خراسان عما سيقوم به، وأخذ منهم الجزيةَ (10).

وفي هذين الحادثتين دليلٌ واضحٌ على عزم المانوية على تقويض الدولة الاسلامية وتخريبها من الداخل والخارج على حدٍّ سواء.

ثانيا : واذا كان هذا شأن السلطة السياسية، فإن أهل الفكر والعقيدة كانت تنتظرهم مسؤوليات كبرى في هذا المجال، حيث قد عمدتْ المانوية الى بلبلة الأفكار، بترويج عقائدها في المحافل العامة، بواسطة المناظرات بينها وبين الديانات المختلفة الموجودة في العالم الاسلامي يومئذ. ولو وقفوا عند هذا الحد لهان الأمر، ولكن راحوا يؤلفون الكتب لمناقضة الكتب الاسلامية في ذلك العصر (11). ويجتهدون في نصر الأثْنَيْنيّة، ويصنعون أدلة وبراهين.

لذلك تصدّى المفكرون المسلمون خاصة الماتريدي لهذه الفرقة، فقارعها الحجة بالحجة، وأبرز منزلة التوحيد الخالص، ومكانته في العقيدة، وأظهر فساد قولها بالثنوية في غير موضع من «كتابه التوحيد» (12).

---

8) يوسف كرم · تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 258.
9) حامد عبد القادر · زرادشت الحكيم، ص 258.
10) ابن النديم : الفهرست، ص 472.
11) المصدر ذاته
12) الماتريدي : التوحيد، ص 34. 167 وما بعدها.

فموقف المتكلمين إذن موقف جهادي ، لكنه لا يقوم على حدّ السيف ، وانما على الفكر. وتلك خطة حكيمةٌ من نتائجها حمايه طلائع المسلمين الدّعاة في البلاد التي ليست تحت سُلطان الخلافة كما يشهد بذلك موقفُ ملك الصين.

3 ـ الإلهيـات عنـد مفكـري اليونـان وأثرها في التفكيـر الاسـلامي :

وهنـاك عامـل آخـر يكتسي أهّمية بالغـة دفـع بالماتريدي الى توضيح العقيدة الاسلامية في ميدان الألوهية ، وهو تسرب الفكر اليوناني في هذا الميدان الى المجتمع الاسلامي.

لقـد كان الفكر الاغريقي وثنيا. لكن هذا لم يمنع سقراط من السخرية من الآلهة ، والاستهزاء بها حتى وصل به الأمر الى المحاكمة فالإعدام.

أمّا أفلاطون فالله عنده «روح عاقل محرك منظم خير عادل كامل بسيط لا تنوع فيه» (13). «والكون قطعة فنية رائعة لم توجد اتفاقا» ، بل لابد من علة وراء ذلك. بينما الاله عند أرسطو هو المحرك الذي لا يتحرك ، وهو بريءٌ من المادة ، وجوهرٌ محضٌ.

وكان الفكر الارسطي مصدرًا ثريا لمختلف الفلاسفة في شتى العصور لكثير من المعلومات في هذا الميدان.

وأما أفلوطين صاحب التاسوعات ، فقد ابتكر نظريّة الفيض ، وهي تفسر كيف تَصْدُرُ المْوجودات عن الواحد ، ومدى طبيعة هذا الصدور.

وبـالجملة فقـد أُثِـر عن الفلسفة اليونانية أدلة كثيرة على وجود الله منها دليل الحركة ، ودليل النظام البادي على الكون ، وما يطرأ على المحسوسات من تفاوت وتغير، ودليل الغائية ، وقد كان لهذه الأدلة صداها عند مفكري الاسلام.

---

13) يوسف كرم ، الفلسفة اليونانية ، ص 82.

وقد تسربت إليهم من طُرق :

أ ـ وذلك عن طريق الامم الداخلة في الاسلام، كالأمة الفارسية وغيرها. فلقد عرف هؤلاء الأقوام تلك الفلسفة في مدارس فلسفية كانت بين ظهرانيهم الى العهد الاسلامي من أشهرها مدرسة الرّها، ومدرسة جُنْدَيْسَابُور.

ب ـ كفالـة المسلمين للأديرة والكنائس : الحرية الدينية والفكرية، فكانت كمجامع علمية تُدْرسُ فيها الفلسفة اليونانية. ومما يثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجودُ مخطوطات سريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين خاصة. وردّ هؤلاء الأخيرين على المسلمين (14).

ج ـ الترجمة : لقد بدأ المسلمون في ترجمة كتب اليونان خاصة منذ العهد الأموي. وبلغ هذا العمل قمته حين أنشأ المأمون سنة 217 هـ مركزا رسميا للترجمة في بيت الحكمة، جعل على رأسه حنين بن اسحاق. ولم يقتصر الأمر على التراث اليوناني بل تعداه الى ترجمة كتب بيزنطية وفهلوية وفارسية وسريانية (15).

وهكذا شاعت آراء كثير من الفلاسفة في هذا العصر بين المسلمين خاصة أرسطو الذي اطلقوا عليه لقب المعلم الأول. وبدأت مشاكل فلسفية تعرض على الفكر الاسلامي كالجوهر، والعرض، والطفرة، والتولد. فكان لابد للمتكلمين ومن ضمنهم أبـو منصور من الاهتمام بهذه المسائل والاطلاع عليها لأنّها تخوض في ميدان حسّاس كميدان الإلهيات. وإذا تصفحت «كتاب التوحيد» أَلْفَيْتَهُ زاخرا بالردود على أصحاب الطبائع (16) وأصحاب الهيولي (17) والفلسفة السوفسطائية (18) والمقولات لأرسطو(19).

---

14) د. علي سامي النشار , مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ص 463.
15) البارون كارادفو : ابن سينا، ص 55 وما بعدها.
16) الماتريدي : التوحيد، ص 89، ص 116، 121، 141، 144، 145.
17) المصدر ذاته : ص 24، 63، 67، 86، 120.
18) المصدر ذاته : ص 153 وما بعدها.
19) المصد ذاته . ص 147.

4 ـ الله عند المسيحيين :

تحتل الألوهية في الديانة المسيحية مكانة هامة :

اختلف اهلها بشأنها، وتشعبت ابحاثهم فيها، وانقسموا حولها الى فرق نصّية، تؤمن بحرفية النص وتُمرّه كما جاء، وعقلية تبالغ في التأويل وتعظّم من أمر العقل. ذلك لانه وردت نصوصٌ في الانجيل تصف عيسى بأنه «ابن الله»، وطورا بأنه «كلمة الله» «وفي فقرات وقع وصفه بأنه المسيح (20). وترتب على ذلك اختلاف كبير حول طبيعة المسيح. فالمَلْكانية قالوا ان الكلمة اتحدت بجسم المسيح، وتدرّعت بناسوته.

ويعنون بالكلمة أقنوم العلم، ويعْنون بروح القدس، اقنوم الحياة. وصرّحوا بأن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة، وعن هذا أثبتوا التثليث (21) وهي فرقة نصية تثبت الصفات لله تعالى.

وأما النسطورية فهي الفرقة التي بالغت في استعمال العقل، وتصرّفت في الأناجيل بالرأي. وقالت ان الله تعالى واحدٌ ذو أقانيم ثلاثة : الوجود، والعلم، والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو (22). وهي فرقةٌ عقلية كالمعتزلة.

ومن النسطورية من ينفي التشبيه، ويثبت القول بالقدَر خيره وشره من العبد كما قالت القدرية (23).

واما اليعاقبة فقد قالوا بالأقانيم الثلاثة، إلاّ أنّهم قالوا : الا انهم قالوا : انقلبت الكلمة لحما ودما، فصار الاله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو. وعنهم اخبرنا القرآن الكريم : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا ان الَّلهَ هُوَ الْمَسِيحُ بنُ مَرْيَمَ ﴾ (المائدة / 72). وفي آية أخرى ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رسولُ الَّلهِ وَكَلِمَته أَلْقَاهَا إِلى مَرْيَمَ ﴾. (النساء / 4)

20) د. محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي، ص 83.
21) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 2، ص 27.
22) المصدر نفسه : ج 2، ص 29.
23) المصدر نفسه : ج 2، ص 30.

كما أجمع أصحاب التثليث على أن القديم لا يجوز أن يتّحد بالمُحدث الا أنّ الأقنوم الثاني الذي هو الكلمة قد اتحدت دون سائر الأقانيم. (24) هذه الاختلافات وما نتج عنها من جدال وتناظر، كانت تدور في كافة أنحاء البلاد الاسلامية كالشام ومصر وآسيا الوسطى، وتحدث اثرها عن طريق علم اللاهوت المسيحي الذي كان ممتزجا بالفلسفة اليونانية.

واذا تأملت ما ذكره الشهرستاني عن فرق النصارى، أدركت على الفور مدى ذلك التأثير. وكيف احدث فعله في مختلف الفرق الاسلامية المحافظة والمتحرّرة على السّواء.

جدال المسِيحيين مع المسلمين :

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل عمدَ بعض المسيحيين الى الدخول مع المسلمين في جدال حول طبيعة المسيح في القرآن. ووظّفوا على آياتِ الكتاب الكريم حوارا ليفسدوا به اعتقاد المسلمين في الألوهية.

قال يوحنا الدمشقي (*) «إذا سألك العربيّ ما تقول في المسيح ؟ . . . فقل «إنه كلمة الله» ثم لِيَسْأَلْ النصراني المسلم : بِم سُمي المسيح في القرآن ؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم. فإنه سيضطر الى أن يقول :

﴿ إنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى بنْ مَرْيَمَ، رَسُولُ الله وَكَلِمَتِهِ أَلْقَاهَا إلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ». فليسأله عن كلمة الله وروحه، أمخلوقة هي أم غير مخلوقة ؟ فإن قال مخلوقة فليردَّ عليه بأن الله كان، ولم تكن كلمةٌ وروح، فإن قلت ذلك، فسيفحم العربي، لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين (25).

وإذاكان محمد أبو زهرة قد أغفل المصدر الذي استقى منه هذا الحوار على عادته في كتبه، فان توماس أرنولد يوضح الأمر بجلاء إذ يقول : «هؤلاء الذين دخلوا

---

24) الشهرستاني : الملل والنحل. ج 2، ص 31.

* يوحنا الدمشقي : قديس مسيحي (675 ـ 749 م). قد خدم البلاط الاموي مثلما كان جده يفعل ذلك. «جاء نتاجه ضخما متنوعا، فيه الخطابة والشعر والتفسير والزهد وعلم اللاهوت». ناقش النساطرة واليعاقبة والمسلمين والمانويين في طبيعة المسيح، وقال بحرية الانسان.

(انظر · فلسفة الفكر الديني : للويس غرديه، وج قنواتي، ج 2، ص 32).

25) محمد ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية، ج 1 ص 187.

كَنَفِ الـدين، وحملوا معهم ثقـافة الامبراطورية البيزنطية وثقافة اليونان. . . وهذه الانشقـاقـات الـواسعـة أفـزعت السلطات الكنسية، فشـرعت تهـاجم بالجـدل، والمناظرات أسس العقيدة الاسلامية : ما هي الطبيعة الإلهية ؟ ما معنى قولنا : «إِنَّهُ علَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و«إنّه بكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» وما هي علاقة علمه بذات نفسه ؟ (26).

ويتجلّى من خلال الحـوار في النص الاول والمتـرتب على طريقة السؤال والجواب، والمتضمن لقضايا تبحث في كُنْهِ الذات، كان تمهيدا لمشكلة من أكبر المشكلات العقدية التي حدثت في العالم الاسلامي، وهي مشكلة خلق القرآن. وأمّا النص الثاني فيوضح في غير لبس كيف شرعتْ الكنيسة تهاجمُ عقيدة الألوهية بالجدل والمناظرة لبث البلبلة في أفكار المسلمين. ومهما يكن من أمر ففقد بات واضحا ان النزول الى ميدان الفكر لبيان المنهج الاسلم في عقيدة الألوهية واجب على المسلم القادر على ذلك. وقد اضطلع أبو منصور بهذا الامر خير اضطلاع. فأوضـح عقيدة الالـوهيـة للمسلمين، ورد على آراء النصارى في المسيح بإفاضة وإطنـاب، وفصّـل القـول في افتـراقهم حول طبيعة المسيح وروحها الناسوتية أو اللّاهوتية أو هي مركبة منها جميعا في صورة الأقانيم الثلاثة (27).

5 ـ الألوهية في الفكرِ البرْهمي:

البرهمية هي ديانة الهند، البلاد المجاورة لمنطقة أبي منصور، تعتبر العالم الموجود وهمًا وعدمًا، وليست له قيمة، وانما القيمةُ تتمثلُ في عَالَم برَاهما. ذلك الاله الأعظمُ الكاملُ وحده، والخيرُ الدائمُ القديم الأزلي (28) وبالرغم من اتّصال هذيْن العالمين، فإن على الانسان بحكم وجوده في عَالم العَدم والوَهْم لكي تتحقق قيمته، يجب أن يتجرد من هذه المظاهر المحسوسة ليصعد بواسطة المجاهدة الى الخير الكامل المتمثل في عالم بارهما.

وكـانت هذه العقيدة على اتصال بالمسلمين بحُكم التجاور. ومن الطبيعي اللقاء بين المتجاوريْن والتحَاور وقد يؤدي ذلك الى الحوار في شؤون العقيدة. ومن

26) سير توماس ارنولد : تراث الاسلام، ص 363.
27) الماتريدي : التوحيد، ص 195، 197، 198، 316.
28) د. محمد البهي : الجانب الالهي، ج 2، ص 270.

البديهي الدفاع عما يؤمن به. ولا سبيل الى ذلك الا بما صَنعه علماءُ الاسلام لهذا الغرض، لأنّه من وظائف علم الكلام الأساسية «نصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام، وردّ شُبهِ المخالفين بالبراهين العقلية» (29). ذلك ما أكّدَهُ الفارابي في «إحصاء العلوم»، وتَابعهُ بنفس العبارة أبو حامد الغزالي وغيره (30).

6 ـ تيّار الدهريـــة :

وهنـاك تيارٌ بَالـغ الخـطورة قد استقْطَبَ اهتمام أبي منصور، وناقشه بشتى الحجج، يتجلّى ذلك واضحا من خلال كتاب التوحيد (31).

ولم يظهر الاهتمامُ من ابي منصور فحسب، بل عُنِيَ متكلمُو الاسلام بالرَد على هذا المذهب، الذي أصبح مع مرور الزمن في نظر المسلمين مساويا. لأنكارِ الالوهية والحياة الاخرى أو القول بالمادية مع إنكار الخالق والقول بقدم العالم. وقد وَصَفهم ابنُ رشــد بأنهم هم الـذين جَحَـدُوا الصَـانـع ومثَـالهم كَمثـلِ من يَرَى المصنـوعـاتِ، فلم يعْتـرفْ بأنهـا مصنوعاتٌ، بل ينسبُ ما فيها من الصّنعة الى الاتفاق، والامر الذي يحدُثُ من ذاته (33).

وقـد صوّر القـرآن عقيدتهم بقوله ﴿مَا هِيَ إلاّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ ونَحْيَا ومَا يَهْلِكُنَا الا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية / 24).

وبـالجملة فإن الدهرية مذهبٌ مادي خالصٌ ينكر الألوهية والنبوة والبعث. وهـذا المـذهب ديانـة فارسية، وذلك سبب اهتمام أبي منصور بها وانشغاله بالرد عليها. وهكذا تتجلّى الدوافع التي حدت بالماتريدي الى أنْ يبينَ مفهوم الالوهية في الاسلام، ليردّ الشُبه، وليُزيل الحيّرة عن النفوس، وليرفع البلبلة عن العقول، إزاء التيارات الفلسفية الدخيلة، وديانات الشرق في قضية بالغة الخطورة كمبدأ الألوهية.

---

29) الفارابي : احصاء العلوم، ص 70.
30) الغزالي : المنقذ من الضلال، ص 6. وانظر ابن خلدون : المقدمة : ص 458
31) الماتريدي : التوحيد، ص 67، 86، وخاصة ص 141 وما بعدها.
32) ابو ريدة : تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 12 ـ 13.
33) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 19.

دوافع داخـــلية :

تلك هي أهمّ التحديات الخارجية التي حَدَتْ بأبي منصور الى الافتنان في أدلة الوجود الالهي. واما العوامل الداخلية فأهمها :

1 ـ مناقشة الخصوم الذين اسرفوا في التوحيد كالمعتزلة، أو الذين وقعوا في التشبيه كالمُجسّمة، أو أغرقوا في البدعة كالقرامطة، وما الى ذلك من الفرق الذين أوردَ آراءَهم في «كتاب التوحيد»، ورفضَها بالحجة القاطعة، والبراهين الساطعة، وامثلة هذه الفـرق كثيرة منها المرجئة والكرامية والخوارج وفرق المعتزلة كالنجارية والحسينية ومـا سواهمـا (34) والمثـال التالي يوضح تصدّي الماتريدي الى هذه الفرق، فهو بعد أن ردّ على الدهرية عطف القول على القرامطة فقال : «وكذلك يلزم القرامطة في قولهم أن المبدع الاول فيه جميع العالم مَبْروزا» (35). فهذا النص يوضح في غير لبس كيف اضطلع الماتريدي بمهمة الردّ على الفرق الاسلامية في قضية الألوهية. وغنيٌّ عن البيان أن نوضح بأمثلة كيفيةَ ردّه على المعتزلة، بل يمكن أن نلمس ذلك من خلال مؤلفاته عامة، وفي ثنايا «كتاب التوحيد».

2 ـ تركيز عقيدة الألوهية وبلْورة المفهوم الاسلامي للمسلمين خاصة وهم في منـطقة نائية كآسيا الوسطى. وقد كانوا على ديانتهم القديمة كالزرادشية والمانوية والبراهمة والصابئة وغيرهم، وقد درجوا على هذه العقائد منذ الطفولة. ولما اعتنقُوا الاسلام أخذوا يتساءلون عن حسن نية وغير قصد بين ما أصبَحُوا عليه ومَا كَانُوا فيه.

لذلـك تحتّم أن يقوم متكلمُو الاسلام كأبي منصور بتوضيح العقيدة وتبيان مفهومها الصحيح، وما تمتاز به عن غيرها من العقائد. لذلك كان الجانب التنويري من الوظائف الاساسية لعلم الكلام الاسلامي.

وقـد اكّـد ذلـك مختلف الـذين تعرضوا الى تعريف علم الكلام كالفارابي والغـزالي. (36) وقد عدّ صاحب «جوهرة التوحيد» تعليم علم العقائد للمسلمين واجبا شرعيا. (37)

---

34) الماتريدي : التوحيد، ص 318، 3321، 378، 321.
35) الماتريدي · التوحيد، ص 63، 64
36) الفارابي : احصاء العلوم ص 70 ـ الغزالي : المنقذ من ص 6، 7.
37) اللقاني : جوهرة التوحيد، ص 24.

3 ـ الإسلام دين العقل والنظر ورفض التقليد. وقد دعا القرآن الى ذلك في آيات كثيرة. نشير الى بعضها على سبيل المثال لا الحصر، قال تعالى : ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْابِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية / 17) وكثيرا ما تختم بعض الآيات بمثل قوله تعالى : ﴿لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (يس / 68) ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة / 73). ومن البديهي أن ينظر المسلم أولا في «عقيدة الالوهية»، ويقلب النظر، ليزداد إيمانا وليطمئن قلبه.

فإذا علمنا أن أبا منصور يرفض التقليد كما صرح بذلك في «كتاب التوحيد» (38) أيقنا سرّ إفاضته في مبحث الوجود الإلهي .

---

38) الماتريدي : التوحيد ص 1 .

معرفـــة اللّـــه

1 ـ الاتجاهات المختلفة في هذه القضية :

لَا بُدّ للباحث في أدلة وجود الله من البدْء بقضية أوّلية، هي هَلِ البرهنة على وجود الله أمرٌ ممكنٌ ؟ وهل يمكن أن يتوصّل العقل البشري الى معرفته سبحانه ؟ فإذا لم تثبتْ هذه المعرفةُ بالعقل فهل تثبت بالسمع ؟ واذا لم تثبتُ بواحد منهما فهل تثبت بهما معا ؟

هذه القضيةُ العَقديةُ قد اختلفَتْ فيها الأنظَار وتوزّعت الآراء لَدَى فِرَق الاسلام ومفكّريهم، وإنّك لتلْحَظُ هذا الاختلَافَ أحيانا لدى العالم الواحد فهو في بعض كتبه يثْبت أن معرفة الله اسْتدلالية وفي بعضها الآخر يرى أن معرفته سبحانه ضرورية، وهناك اتجاهاتٌ أُخرى تَرى أن معرفة الله تثبت بالإلهَام، وبعض المدارس الشّيعيّة كالإسماعلية تثبتها بالإمام.

أ ـ الاتجاه العقلي في معرفة اللـه :

وأقدَمُ هذه المدارس الكلاميةِ المعتزلةُ فقد أثْبَتتْ أن سَائرَ الشرائعِ لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحْصُل الا بالنظر، فيجب أنْ يكون النظرُ أوّلَ الواجبات على المكلف. ويوضح القاضي عبد الجبار المسألة فيقول : «إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة» (39) ذلك لأن العلم به لو كان ضروريا لوجب أن لا يختلفَ العقـلاءُ فيه كما هو الشأْن في سائر الضروريات والبديهيات العقلية من سواد الليل وبياض النهار وكقولِكَ الواحدُ نصف الاثنين، والكلُّ أكبر من الجزء.

ومعلوم أن الشائعَ بين الناس غيرَ هذا. فمنهم من أثْبت وجود الله سبحانه، ومنهم من نفاهُ وأنكرَ وجوده كالدّهريين واضرابهم من المَاديّين في شتّى العصور.

---

39) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة، ص 39.

ويوضّح قاضي القضاة عبد الجبار الأمر أيضا فيرى أن معرفة الله لو كانت ضرورية لَمَا أمكَنَ نفيها عن النفس بشك أو شُبهة، ولكن المعلوم خلاف ذلك (40).

ويرى المعتزلة ان المكلف إذا بلغ كَمَالَ العقل لا بد أن يخافَ من تركه النظرَ. وسببُ هذا الخوفِ هو ما يسْمعه المكلفُ من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضًا بحكم العادةِ والتقليدِ وما الى ذلك من الحُجب التي تَحُولُ دون الإيمان الصحيح.

ويتساءل المعتزلة: هلّا كان أوّل الواجبات الشكّ الذي لا يتم النظر من دونه؟ ويجيبون على ذلك بالنفي. ويرون أن الشك يتم حقا إذا ترك المكلف النظر والاستلال (41)

وهكذا أفرط المعتزلة في التّعْويل على العقل في هذه المسألة وبَالَغ أبو هاشم الجبائي فقال: «من لا يعرف الله بالدليل فهو كافرٌ، لأن ضد المعرفة النكرة، والنكرة كفر» (42) يتبين عندئذٍ كيف بالغ المعتزلة في نَزْعتهم العقلية التي دفعتهم إلى أن يطبقوا قوانينَ العقل على مَقَامِ الألوهية، وانتهت بهم الى فلسفة لم تلتزم أحيانا كل مَا ينبغي من معاني الجلالِ والكمالِ.

ب ـ الاتجاهُ النقلي في معرفة الله:

ويقابل موقفُ المعتزلة الذين عوّلوا على العقل، موقف الحَشْويّة الذين استمسكوا بالنص في معرفة الله، واعتبروها من الأمور التي لا شأن للعقل فيها، لأن البحث في حقيقة الذات الالهية، فيه مجاوزة للحدود التي رسمها لنا مبلغ الشريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بقوله: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا» (43)؛ وفيه فضلا عن ذلك بذْل لكثير من العناء طمعا في قليل من

40) شرح الاصول الخمسة، ص 49.
41) شرح الاصول الخمسة، ص 49، والمحيط بالتكليف، ص 30 ـ 31.
42) ابن حجر، فتح الباري، ج 17، ص 118
43) اخرجه السيوطي في الفتح الكبير. ورواه الطبراني في الاوسط والبيهقي في الشعب عن ابن عمر ولفظه «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»، ورواه الطبراني في الأوسط عن ابن عباس «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقدرون قدره». كما روي هذا الحديث عن ابي هريرة ونصه «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله» وبالجملة فان تعدد هذه الروايات واجتماعها يكسب الحديث قوةً.

المعرفة، فلماذا اذن هذا الجهد الضائع خاصة والأدلة الرائعة في هذا الميدان قليلة جدا وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن، والدّر الخالص من سائرِ الجواهرِ.

وقـد نعتهم ابن رشـد بالضّلال، وبأنهم مقصّرون عن مقصود الشّرع الذي طلب من مُتّبعيه إعمال النظر، والتفكّر في خلق الله، والتدبّر فيه ثم قال فيهم «إنه متى وجدتَ من الناس جماعةً يعجزون عن استخدام عقولهم في معرفة وجود الله، فما عليهم إلاّ أن يؤمنوا به بالطريقة التي يرْتضونها» (44) ومهما يكن من أمر فإن ما ذهب اليه الحشوية من قولهم بإمكان معرفة الله بالسمع مما ورد في الكتاب الكريم والسنة الشريفة لا يمكننا المصير اليه، لأن الإيمان متوقف على القضية الاولى وهي وجود الله. فإذا آمن الإنسان بالله يُؤمن عندئذ بالنصوص التي تحدّثت عنه وأشارت اليه، إذ أن ثبوت حُجّية الكتاب فرع إثبات الربوبيّة، ومتوقفٌ عليها توقف الحكم على موضوعه.

ج ـ الاتجاه التوفيقى بين النقل والعقل :

اتفق بعض الأشاعرة مع المعتزلة في هذه القضية الكبرى وهي أن معرفة الله عقلية (45). فقد ذهب أبو اسحاق الاسفراييني إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أوّل الواجبات هو النظر في معرفة الله، وذهب ابن فورك والجويني الى انه القصد الى النظر. (46) وأما جمهور الأشاعرة فقد أثبتوا ان معرفة الله تثبت بالشرع عن طريق الاستدلال والنظر، يقول القاضي الباقلاني: «أول ما فرض الله عز وجلّ على جميع العباد النظر في آياته، والاستدلال عليه بآثار قدرته.. لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهدة بالحواس، وانما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة» (47).

---

44) ابن رشد مناهج الادلة، ص 11، 135.
45) الايجي : المواقف، المجلد 3، ص 153، وانظر سليمان دنيا : محمد عبدة : ج 1، ص 212 وايضا محمود قاسم : مناهج الادلة، ص 11.
46) المصدر السابق.
47) الباقلاني : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 22.

والأمـر الـذي أوجب النظر والتفكر هو الشُّرع المتمثل في نصوص الكتاب والسنة والاجماع. ويرى أبو حامد الغزالي : ان الوحي والعقل متعاضدان، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل (48). ويضرب لذلك أمثالا للعلاقة بين الوحي والعقل. وهي أمثال تتكرّر في كتبه، ولنذكر منه ما نجده في كتابيْه : «معارج القدس»، و«جواهر القرآن» : العقل لن يهتدي إلاّ بالشرع، والشرع لم يتبين إلاّ بالعقل، والعقل كالأسّ، والشرع كالبناء، ولن يغني أُسٌّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أُسٌّ. وأيضا العقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني شعاع ما لم يكن بصر. (49) والعقل كالسراج، والشرع كالزيت، فما لم يكن سراج لم يضيء زيت.

ولقّب حجة الاسلام معرفة الله بالذهب الإبريز أو الكبريت الأحمر على حد تعبيره إذ يقول في معرفة الذات العلية ومعرفة صفاتها ومعرفة الأفعال : «وهذه الثلاثة هي الياقوت الأحمر. . وكما أن للياقوت درجات فمنها الأحمر والأكهبُ والأصفرُ، وبعضها أنفس من بعض فكذلك هذه المعارف الثلاثة ليست على رتبة واحدة، بل أنفسها معرفة الذات الحق فهو الياقوت الأحمر، ويليه معرفة الصفات وهو الياقوت الأكهب، ثم يليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر، وكما أن نفس هذه اليواقيت أجلّ وأعزّ وجودا ولا تظفر منه الملوك لعزّته إلاّ باليسير، وقد تظفر ممّا دونه بالكثير، فكذلك معرفة الذات أضيقها مجالا، وأعسرها منالا، وأعصاها على الفكر» (50).

ولا ريب ان الغزالي قد رتّب هذه المباحث في الذات الالهية ترتيبا متسلسلا منطقيا وقد عدّ معرفة اللّه رأس هذه المعارف جميعا.

ويوضح الإيجي هذا التناسق بين العقل والشرع إذ يقول : «خلق الله في بني آدم العقل الغَريزي والعلم الضروريّ ثم أمرهم، أي بالشرع، بالتفكّر في مخلوقاته والتدبر لمصنوعاته ليؤديهم الى العلم بوجود صانع قديم» (51). تلك هي جلية الأمر لدى الأشاعرة.

---

48) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص 60.
49) المصدر السابق، ص 59.
50) الغزالي : جواهر القرآن، ص 10.
51) الايجي : المواقف ج 1، ص 12.

2 ـ رأي الماتريدي في معرفة اللّه :

ولنستشـرف موقف الماتريدي من هذه القضية الكبرى التي اضطربت فيها الأفهام وتشعّبت الأنظار.

أ ـ وجوب النظــر :

يرى أبو منصور أنّ الإنسان يمكن ان يتوصّل الى معرفة لله بالعقل. ولِمَ لا يكون ذلك ؟ ألم يأمرنا الله سبحانه بالتدبر والتفكّر ؟ ألم يلزمنا بالاعتبار والاتّعاظ ؟ ألم يرغّبنا في النظر للوقُوف على الحق (52). لذلك قال تعالى : ﴿ قُلْ أُنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ (يونس / 101).

وقال عز ذكره : ﴿ سَنُرِيهِم آياتُنَا في الآفاقِ وفِي أنفُسِهِمْ حتَى يَتَبَيّنَ لهُمْ أنَّهُ الحَقُّ أوَ لمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أنَّهُ علَى كُلِّ شَيْءٍ شهَيدٌ ﴾ (فصلت / 53).

وقال سبحانه وتعالى : ﴿ أفَلاَ يَنْظُرُونْ إلى السَّمَاءِ كيْفَ خُلِقَتْ وإلَى السَّمَاءِ كيْفَ رُفِعَتْ وإلَى الجبَالِ كيْفَ نُصِبَتْ وإلَى الأرْضِ كيْفَ سُطِحَتْ ﴾ (الغاشية / 17، 18، 19).

وقال عز وجل : ﴿ إنَّ في خَلْقِ السَّمَاوَاتِ والأرْضِ وآخْتِلافِ اللّيْلِ وَالنَّهَارِ والْفُلْكِ التِي تَجْرِي فِي البَحْرِ بمَا يَنْفَعُ النَّاس وما أنْزَلَ الله مِنْ السَّمَاءِ منْ مَـاءٍ فأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ المُسَخَّرِ بيْنَ السَّمَاءِ والأرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يعْقِلُونَ ﴾ (البقرة / 164).

وقال جل شأنه : ﴿ وفِي أنْفُسِكُمْ أفَلا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات / 21) وهذا النظر في أحوال النفس، و «التفكر في الاشياء، ومعرفة ما استتر منها من المبادىء والنهايات يقود حتما الى معرفة محدثها ومبديها» (53).

ب ـ دور العقل في معرفة الله :

غير أن هذه الطريق ليست يسيرة المنال. فكثير من الهمم فازت باللذة وكثير منها تعثر في هذا المسلك «لأن الأشغال وازدحامها على العقول يُلْبِسها، فكذلك

52) الماتريدي : التوحيد، ص 10.
53) الماتريدي : التوحيد، ص 153 ـ 136.

الهموم وأنواع ما جبل عليه البشر، وكذلك أنواع الألم، وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول، ويمنعها عن الاحاطة بالحق في كل لطيف وجليل، وكذلك غلبة الشهوات وكثرة الأماني واللذات» (54).

ومن خلال هذا النص ندرك مدى فهم الماتريدي للعقل البشري، وكيف أدرك ان الأوهام التي تحيط بالفكر من المشاغل والمشاكل تمنع عنه الرؤيةَ الواضحة ؟ لذلك كانت الحاجة الى الرسل ضرورية لمعرفة احكام الشريعة، وتفاصيلها ودقائقها. وهي تيسير من الله على البشر وتخفيف ومن عظيم منته عليهم. وفي هذا الموقف قرب من أهل الاعتزال القائلين باللطف الإلهي. وقد ترتب على قول الماتريدي باستقلال العقل بالمعرفة نتيجة هامة في أن إيمان المقلّد باطل، ولا بد له أن يستدل : «لأن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده» (55).

والى هذا الرأي يذهب المعتزلة، قال القاضي عبد الجبار واصفا التقليد «بأنه يوقع في الاعتقادات المتضادة لأن تقليد من يقول بِقِدَم الأجسام ليس بأولى من يقول بحدوثها (56) إذ هو غير عارف في الحالتين فاقتصر دوره على اقتفاء الأثر والمحاكاة.

وقد أكّد الماتريدية على هذا الاتجاه : قال أبو المعين النسفي (57) «وعند الماتريدية أن من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف، فهل يكون معذورا ؟ عندنا : لا بل يجب عليه أن يستدلّ كما استدلّ أهل الكهف حيث قالوا : ﴿ رَبُّنَا رَبُّ السَّماوَاتِ والأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا ﴾ (الكهف / 14).

وكما استدل إبراهيم ﴿ فلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأى القَمَرَ بَازِغًا قالَ هذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ : لِئَنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هذَا أَكْبَرَ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ حَنِيفًا ومَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الأنعام / 76، 77، 78).

---

54) المصدر ذاته : ص 182 ـ 183.

55) المصدر ذاته. ص 1.

56) القاضي عبد الجبار : المغني. ص 12، ص 123.

57) ابو المعين النسفي : بحر الكلام، ص 6 ط. (المكتبة الوطنية بتونس عدد 9310).

يتبين إذن أن مقالة الماتريدي بمعرفة العقل لِمقام الألوهية، وتوصلة اليه عن طريق الاستدلال يشترك فيه مع المعتزلة، وهو رأي قد كان مستوحى من القرآن، الذي دعا في غير موضع الى إعمال الفكر والتدبر، ليصل الانسان من وراء ذلك الى معرفة الصانع على حد تعبير المتكلمين. إلاّ أن ما يتميّز به الماتريدي هو تأكيده على الأحكام الشرعية التي لا تكون إلاّ من الله بدليل قوله سبحانه ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء / 15).

فهو لم يتطرف في التعويل على العقل الى أقصى الحدود، ولم يتزعّم الاتجاه النقلي المحافظ، بل أرضى جميع الاتجاهات بما ابتكره من مواقف رصينة نابعة عن فكر أصيل.

وقد دار حوار طريف بين أهل السنة وأهل الاعتزال حول الاية السابقة (الاسراء / 15) قال المعتزلة: ان المراد بالرسول العقل، أو المراد ما كنا معذّبين بترك الواجبات الشرعية. وردّ عليهم الإيجي بأن ذلك خلاف الوضع، ولا يصح صرف الكلام الى ذلك المعنى إلاّ لَدليلٍ (58). كما اعترض عليهم أيضا بأنه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة، لأنه يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل، والعقل قبل البعثة متحقق، والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجبات؛ لكن قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبين ﴾ نَفَي الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب. ونَفْي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي، ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي. فدل قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبين ﴾ على أن ليس الوجوب إلاّ من الشرع. لأن وجوب النظر بالشرع، فلا يعلم وجوب النظر إلاّ بثبوت الشرع (59).

وهكذا يتبيّن الفارق الجوهري بين أهل السنة والمعتزلة، فهم قد اتفقوا على المبدإ واختلفوا في الوسيلة. إذ أن معرفة الله عقلية عند الفريقين، وهي واجبة بالنظر عند المعتزلة وعند أهل السنة من أشاعرة وماتريدية بالشرع.

---

58) الايجي: المواقف، ج 3، ص 155 وما بعدها.

59) البيضاوي والاصفهاني: طوالع الانوار وشرحه مطالع الانظار، ص 75

ج ـ الاتجاه الفطري لمعرفة الله :

وهناك قضية تستلفت الانتباه والنظر، قد أثارها الماتريدي عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ الّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ الّله مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ (البقرة / 27) . وقد ذكر أبو منصور أن معرفة الله عبارة عن عهدٍ، وعهد الله على وجهين : عهد خِلقة، لما تشهد خلقة كل أحد على وحدانيته الله تعالى كقوله ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات / 21)، أنه إن نظر في نفسه، وتأمل عرف أن له صانعا، وأنه واحد لا شريك له .

وعهد رسالة على ألسنة الانبياء والرسل عليهم السلام كقوله : ﴿ وَقَالَ الّلهُ إِنِي مَعَكُمْ لِئَنْ أَقَمْتُمْ الصّلاَةَ وآتَيْتُمْ الزَكَاةَ وآمَنْتُمْ بِرُسُلِي ﴾ (المائدة /12)، وكقوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ الّلهُ مِيثَاقَ الّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ ﴾ (60) (آل عمران / 187) وينبغي أن لا يظن أن معرفة الله اضطرارية عند الماتريدي كما تُوهم ذلك كلمة «عهد» الواردة في النص . وإنّما يقصد الماتريدي بالعهد أو ميثاق الفطرة، ما أودعه الله في هذا الإنسان من عقل يتمكّن به من النظر في كائنات الله وفي مخلوقاته، ونصب لهم دلائل ربوبيته وركّب في عقولهم ما يدْعوهم الى الإقرار بها .

ونلمح هذا الإتجاه لدى الماتريدية أيضا، فقد ذكر أبو المعين النسفي بأن من اختار الإيمان فقد اختاره قبل ان يولد بدليل قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾ (61) (الاعراف / 172) .

بمعنى ان الله سبحانه قد أخذ هذا الميثاق أو العهد على البشرية كلها في عالم الذر على حدّ تعبير أحد المفسرين (62) ونصب لهم الأدلة وآراهم البراهين في أنفسهم وفي الكائنات جميعا كما يوضح ذلك نص أبي منصور.

كما أورد أحد مفسري الماتريدية هذه القضية عند تفسيره للاية السابقة فقال : «هذا من باب التمثيل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته،

60) الماتريدي : تأويلات اه السنة، ج 1، ص 80 .

61) ابو المعين النسفي : بحر الكلام، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9310 .

62) ابو البركات عبد الله بن احمد النسفي : التفسير (تفسير النسفي)، ج 2، ص 85 .

وشهدت بها عقولهم التي ركّبها فيهم، وجعلها مميزة بين الهدى والضلالة، فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرّرهم وقال لهم : ألست بربكم وكأنهم قالوا : بلى أنت ربنا شهدنا على أنفسنا، وأقررنا بوحدانيتك» (63). وهكذا يتبين بجلاء لدى الماتريدي وأنصار مدرسته الفكرية أن معرفة الله سبحانه وتعالى وإن كانت استدلالية، إلاّ أنّها تعود الى فكرة مغروسة في النفس، سابقة على التفكير.

وتجد صدى لهذه الفكرة في الفلسفة الغربية مثلما نجد ذلك عند ديكارت صاحب الدليل الوجودي إذ يقول : «إن الإيمان موجودٌ فينا منذ خلقنا، وإن الله حين خلقنا غرس فينا هذه الفكرة، لكي تكون علامة للصانع مطبوعة في صنعته» (64).

وإذا كانت هذه القضية الأساسية استدلالية عند الماتريدي، فإن بعض متكلمي الاسلام يرى أن معرفة الله ضرورية وبديهةٌ عقلية كالغزالي القائل «إن وجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كلّ ما نشاهده» (65). فهذا إذن حجة الإسلام الذي افتنّ في أدلة وجود الله، يرى في بعض تصانيفه، بأن العلم به سبحانه لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه لكونه كامنا في عقله الفطري، يشهد له بالضرورة جميع الكائنات. ويعبر الشهرستاني عن هذا المعنى فيقول : إن الفطرة الإنسانية تشهد باحتياجها الى مدبر هو منتهى الحاجات يستغنى به ولا يستغنَى عنه ويفزع اليه في الشدائد. لذلك كان خطاب القرآن على هذا المنهاج ﴿ أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ (النمل / 62). ﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ (الأنعام/ 63). ﴿ أَمَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمّ يُعِيدُهُ ﴾ (النمل / 64). ولكن الفطرة حادت عن أصلها، فبعث الله الرسل للتذكير : ﴿ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى ﴾ (الأعلى / 9). ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴾ (الغاشية / 21) ﴿ فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ (طه / 44) (66).

وحسب هذا الرأي، فان وجود الله قضية مفروغ منها. لأنها حقيقية بديهية، وفطرية في الإنسان. فما من موجود إلاّ وعنده شعور ذاتي بأنه مخلوق، وأن له خالقا، وأن للعالم الذي يعيش فيه مُوجِدا حكيما قادرا على كل شيء. وهذا الشعور قد

---

63) المصدر ذاته.

64) د. عثمان امين. التأملات في الفلسفة الاولى لديكارت، ص 155.

65) الغزالي : الاحياء، ج 4، ص 312.

66) الشهرستاني : نهاية الاقدام، ص 125.

يختفي في ساعات العافية والرخاء، فإذا نزلت بالإنسان شدائد قاهرة ذات الطلاء الكاذب، الذي غشّى الفطرة، ورجع الإنسان الى ربه ضارعا داعيا منيبا إليه.

وممن سار في هذا الاتجاه أنصار المدرسة السلفية كابن قيم الجوزية الذي يرى: «أن من تأمل حال العالم كله علويه وسفليه بجميع أجزائه، يجده شاهدا على إثبات صانعه وفاطره. فإنكار صانعه وجحده في العقول والفطر، بمنزلة إنكار العلم وجحده لا فرق بينهما، ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فلْيَتَّهِمْهُمَا» (67).

وهكذا فان اعتقاد الأفراد والنوع الانساني بأسره في الخالق، اعتقاد اضطراري، يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده. وبناء على ذلك فإن الاعتراف بربوبية الله فطرة في الكيان البشري. «فطرة أودعها الله في هذه الكينونة، وشهدت بها على نفسهابحكم وجودها ذاته، وحكم ماتستشعره في أعماقها من هذه الحقيقة» (68).

د ـ الاتجاه الذوقي في معرفة الله :

وإذا كان الماتريدي يسلك طريق الاستدلال في معرفة الله، فما موقفه من الاتجاه الصوفي في المعرفة ؟

إن مسلك الصوفية في معرفة الله يحصل بتجريد النفس من العوارض الشهوانية، وتصفيتها من العلائق البدنية (69)، وإقبالها على الله بالمجاهدة والخلوة والذكر، فتشفّ الروح، وتنكشف لها الأنوار الربانية، ويحصل لها العلم اللّدني، وذلك العلم من لدن رب العالمين، وليس مكتسبا عن طريق العقل، وتراث الانسان الحضاري. هذا هو إذن منهج الصوفية في المعرفة، وقد أعرض الماتريدي عن نقده. بينما تعرض بالنقد الى تجربتهم السلوكية. وقد أطلق عليهم اسم «المتقشفة» (70)، ونعتهم بأنهم حرّموا ما أحل الله من الطيبات.

لكن هذا الموقف حملني على التقصي فوجدت جلية الامر لدى الماتريدية إذ يرفضون القول بأن الالهام من أسباب المعرفة. يقول أبو حفص عمر النسفي (ت

67) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، ص 32 ـ 33.
68) سيد قطب : في ظلال القرآن، ج 3، ص 668.
69) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 72.
70) الماتريدي : تأويلات اهل السنة، ج 1، ص 109.

537 هـ) صاحب متن «العقـائـد» الشهير «إن الإلهـام ليس من أسباب المعرفة» وأسباب العلم تنحصر في الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (71).

وعندئذ يتضح أن الماتريدية يرفضون منهج الصوفية في المعرفة، ولا يرتَضُون ما يسمى بالكشف أو الإلقاء في القلب بطريق الفيض. وواضح أن هذا الموقف مباين لموقف الأشاعرة خاصة لدى الغزالي الذي اعتبر منهج الصوفية افضل مسالك معرفة الله (72).

71) عمر النسفي : متن العقائد، ص 108، وشارحه التفتازاني، ص 46.
72) الغزالي : المنقذ من الضلال، ص 11.

استدلال الماتريدي على وجود الله

اِفتنّت المدارس الكلامية من أشاعرة ومعتزلة في أدلة وجود الله، وقلبتها على وجوهها المختلفة، وأتت فيها بالجديد والطريف، وسنلمح ذلك ايضا في المدرسة الماتريدية وخاصة على يد مؤسسها أبي منصور الماتريدي الذي أسهم إسهاما جليل القدر في هذا الميدان. وقد جنح الى الابتكار أحيانا كثيرة بمنهج جامع بين النقل والعقل، متميّز بطابع قرآني واضح في محتوى الأدلة. وهي وإن اصْطبغت بألفاظ فلسفية، إلا أن ميزتها الرئيسية، وفكرتها العامة، مستمدة من الكتاب الكريم.

وهذه الخاصية جعلته يحتلّ مكانة هامة بين المدارس الكلامية ولدى الفكر الإسلامي الحديث الذي يرى أن البرهنة على وجود الباري ينبغي أن تصدر من منابع رئيسية منها : الإنطلاق من إشارات الكتاب الكريم واستدلالاته، ومرورا بالصالح من أدلة المتكلمين، وأخذا بما في المكتشفات العلمية من حقائق، تقود الى الإيمان الجازم، وتردّ على الملاحدة من المادّيين وأضرابهم.

ومن المجانبة للحق أن لا نلاحظ انه عمد في بعض هذه الأدلة الى الشائع منها والمتداول، فكان مقلّدا لمن سبقه من المتكلمين خاصة من أهل الاعتزال كإبراهيم بن سيار النظّام كما سيظهر ذلك في دليل الأحوال المتضادّة.

1 ـ دليل التغيّر :

يعتبر هذا الدليل من أهم الأدلة على وجود الله. عرفه الفكر الإنساني في أساليب متنوعة، وأشكال شتى. وأشار اليه القرآن الكريم في أكثر من آية قال تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأولِي الأَلْبَابْ ﴾ (آل عمران / 190).

وقد عرف أتباع المدرسة الحنفية دليل التغيير لدى الامام ابي حنيفة وصورته كما قررها أن العالم يتغير من حال الى حال والتغيير لا بد له من مُغيّر فدلّ تغييره على وجود مغيّر له غالبٍ هو الصانع (73). وهكذا يتضح فإن كل موجود في هذا العالم

73) كمال الدين البياضي الحنفي : اشارات المرام، ص 93.

حقيقتـه قابلة للتغيّر، والتحوّل من حال الى حال. ويضيف قائلا : «يستحيل في العقل الانساني قيام هذا العالم من السماوات والسيارات وسكون الارض واختلافها في الكيفيات وما خصّ به الإنسان من الهيئات، واستجماع أنواع الكمالات، وما يختص به سائر الموجودات، وتغير أمور، من تعاقب الضوء والظلمة، وتغير أحوال الحيوانات والمعادن والنبات من غير صانع وحافظ يحفظه عن الاختلال» (74).

هذا التصوير البارع من أبي حنيفة لحقائق كونية متغيرة، تشهد بوجود الله قد كانت أسـاسـا بنى عليه الماتريدي هذا الدليل. وصورته كما حدّد ملامحمها أبو منصور، أن آيات التغير في الكون بادية ظاهرة فما من وجود إلا وتعتريه حالات من «التغير والزوال وفي التغير والزوال فناء وهلاك» (75). ألا ترى الى خلْق الانسان فإنه منتقل من الصغر الى الكبر ومن الحسن الى القبح وهكذا. . . ثم اُنظر الى الكون كيف تعْتريه الحرارة تارة، والبرودة أخرى، وكيف تلفّه الظلمة ثم يعقبها النور. . وما يريد أن يثبته الماتريدي هو أن الممكنات من الارض والسماوات وما فيهما حادثة لانها متغيرة. وكل حادث فله محدث. وهو دليل في شكل قياس منطقي مؤلف من صغرى وكبرى ونتيجة على النحو الآتي : العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.

هذا الـدّليل نجـد ما يشبهـه عند الاشعري. فقد ورد في كتاب اللمع «أن الإنسان في تطوره من نطفة الى علقة، ثم الى مضغة، ثم انتقاله من طور الى طور حتى بلغ كمال خلقه» (76). ولسنا نشك في أنه ما غيّر ذاته، ولا بدل صفاته، ولا الأبوان، فيتعين احتياجه الى محوّل حوله الى هذه الأطوار هو الصانع القديم القادر العليم» (77)، وهكـذا تستـرعي ظاهـرة التغير والتحـوّل اهتمام مفكري الاسلام فينطلقون منها الى إثبات وجود الله تعالى.

ولكن ما هي الـدوافع التي دفعت بالماتريدي والأشعري الى اختيار مظاهر التغير في الكون وفي الأنسان للتدليل على مبدأ الحدوث وبالتالي على وجود الباري سبحـانه ؟ إنّ السرّ يكمن في أن هذه الحقائق مبنية على الإحساس والمشاهدة،

---

74) المصدر السابق، ص 85.
75) الماتريدي : التوحيد، ص 12.
76) الاشعري : اللمع، ص 6.
77) الشهرستاني نهاية الاقدام، ص 12.

ومسلّم بها عند أهل العلم. ولا يمكن اعتماد حقائق ليست ثابتة، ولا هي محلّ اتفاق بين أهل الفكر والنظر، والإغراق في الطرق المنطقية لا يفضي الى الإقناع كما هو مطمح الأشعري والماتريدي وإنما يؤدي الى الجدال والحجاج.

ثم ان لدليل الماتريدي والاشعري طابعا قرآنيا لا شك فيه قال تعالى: ﴿ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً ﴾ (الكهف / 37). وقال سبحانه ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ﴾ (غافر / 67)، الى غير ذلك من الآيات الدالة على ظواهر التحول والتغير في هذا الوجود.

يتبين عندئذ كيف استخدم الماتريدي هذا الدليل الهام في صيغته العامة المتمثلة في مظاهر التغير في الكون المختلفة، بينما اقتصر الأشعري على التمثيل بالانسان واتخذه منوالا للبرهنة على مظاهر التبدل والتحول وبذلك كان الماتريدي أكثر دقة في بناء هذا الدليل. وقد كان هذا ملحظا لماجد فخري في دليل الأشعري حيث ذكر أنه يحتاج الى الدقة المنطقية. (78) وكأن الأشعري غريب عن أهل المنطق وأساليبهم، بينما كان قد تتلمذ على اهل الاعتزال وحذق تلك الصناعة ومهر فيها.

ورأى محمود قاسم غير هذا في دليل الماتريدي، فلقد أثنى عليه واعترف له بالفضل (79).

لكن هذا الدليل قد تطوّر عند الماتريدية، فعمدوا الى صوغه على طريق التخصيص والترجيح بواسطة مخصص ومرجح هو الله.

كما توصّلوا انطلاقا من ظواهر التغير الى اثبات حدوث الكائنات (80).

وهكذا يتّضح أن أوّل من أشار إلى هذا الدليل في هذه المدرسة الكلامية أبو حنيفة. ثم اكتسى صيغة عامة في مظاهر الكون المختلفة لدى أبي منصور الماتريدي. ثم صيغ في أشكال منطقية تطبيقا على دليل الحدوث كما هو الشأن لدى الماتريدية.

---

78) د. ماجد فخري : الفكر العربي، ص 100.

79) د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة لابن رشد، ص 21 ـ 22.

80) كمال الدين البياضي الحنفي : اشارات المرام، ص 93,

2 ـ دليل الاشياء الحية وغير الحية :

إن الماتريدي قد استعمل هذا الدليل، وبرهن على حدوث الموجودات من خلاله. فقال في «كتابه التوحيد» : «ليس لأحد من الأحياء أن يدعي لنفسه القدم، بل لو قال ذلك لعرف الناس كذبه بالضرورة» (81)، خاصة أولئك الذين شاهدوه صغيرا، أو حضروا ولادته. وبناء على ذلك لزم القول بحدوث الأحياء، ثم إن الأموات تحت تدبير الأحياء فهم لذلك أحق بالحدوث (82).

إذن يمكن بناء هذا الدليل على النحو الآتي : الأحياء حادثة، والأحياء تستعمل الأشياء غير الحيّة فهذه الأشياء حادثة من باب الأولى. ويضيف الماتريدي : ثم إن هذه الموجودات تمتاز بخصائص تثبت لها صفة الحدوث منها انها محتاجة الى غيرها، وعاجزة عن إصلاح ما فسد منها، هذا إذا كانت حية، أما إذا كانت ميتة فاحتياجها إلى غيرها أشد، فهي إذن أحق بالحدوث على حد تعبير الماتريدي (83).

وقد رأى د. محمود قاسم في هذا الدليل أنه أمام دليل سفسطائي فاسد فقال : «ليس المرء في حاجة الى دراسة أساليب المنطق وقواعده حتى يعلم بفطرته أنه أمام دليل فاسد سفسطائي، أما إذا كان من هؤلاء الذين أفسد الجدل استعدادهم الطبيعي، فمن الممكن أن نستخدم معه منطق أرسطو، لكي نبين له أننا نوجد أمام قياس من الشكل الثالث، وأن النتيجة الطبيعية له هي بعض الحادث يستخدم الاشياء غير الحية، فأي صلة إذن بين هذه النتيجة وبين اثبات حدوث العالم في جميع أجزائه الحية وغير الحية» (84).

وجلية الأمر فإن الماتريدي قد أثبت للأحياء صفات منها :

1 ـ أنها ليست قديمة ومن ادعى ذلك، كان كذبه ظاهرا بدليل أن ابتداءه مشاهد محسوس.

---

81) الماتريدي : التوحيد، ص 11.

82) المصدر ذاته : ص 11.

83) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 11.

84) د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة لابن رشد، ص 20.

2 ـ هذه الأشياء الحية جاهلة لحالة نفسها، وعاجزة عن إصلاح ما يفسد.

3 ـ أن الأحياء محتاجون الى غيرهم احتياجا واضحا.

تلك هي حقيقة الأحياء. أما الأموات فسلطان الأحياء عليها جار، ونفوذه فيها قائم ثابت، وذلك أمر مشاهد محسوس.

ويبدو أن د. محمود قاسم قد انساق في نقده اللاذع للمتكلمين جميعا من أشاعرة ومعتزلة وماتريدية أيضا فعدّهم من طالبي الحجاج واللجاج. ويبدو انه قد اقتفى اثر ابن رشد في ذلك. وكأنهما قد نسيا ما حفّ بمتكلمي الإسلام من تيارات دخيلة دفعت بهم الى هذا الضرب من التناظر لحماية العقيدة الإسلامية من كيد الكائدين.

3 ـ دليـــل الأحوال المتضادة :

إن هذا العـالم قد اشتمـل على أحـوال متضـادة كالحرارة والبرودة، والنور والـظلمـة، وغيرهـا ولكنهـا ضُبطت بمقادير متناسبة، ونسب دقيقة متداخلة، فلو تجاوزت هذه المقادير وتفاوتت لاختل نظام الكون وعندئذ لا بد من قاهر قد أجبرها على ذلك.

يذكـر المـاتـريدي أن «الحـركـة والسكـون، والحسن والقبح، والاجتماع والتفـرق، والـزيادة والنقصـان حقـائق متضادة، والعقل البشري لا يجوّز اجتماع الضدين في موضع واحد من ذات أنفسهما» (85). ويضيف حجة اخرى فيقول : «لان الطبائع المتضادة من حقها التّدافع، وفي ذلك التفرق التبدد والتفاني» (86)؛ فلا بد من جامع جمع هذه الأحوال المتضادة، وقاهر قهرها على ذلك، وبغيره لا تتلاءم ولا تتجسم. وهذه الأحوال أيضا فيها معنى التعاقب فهي إذن حادثة بدلالة الحس والعقل.

وأبو منصور يردّ بهذا الدليل على الفلاسفة القائلين بقدم الهيولي، وبأن المادة هي التي تفعل فعلها بصفة آلية «فالانسان من النطفة، والشجر من الحب (87).

85) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 13، وانظر ايضا : ص 117.
86) المصدر ذاته : ص 143.
87) المصدر داته : ص 13.

وكذلك قولهم «البروز بالقوة» وقولهم : «بالهيولي» (88). ثم شرع يردّ على هذه الفلسفة المادية مبرزا المظاهر المتضادة والأحوال المتنافرة، ولكنها مع ذلك مسخرة مقهورة. وعلاوة على ذلك فصفة التعاقب، والانتقال من حال الى حال تبدو عليها واضحة جلية، ومن كان ذلك شأنه ثبت له الحدوث.

وهـذا الـدليل يبـرز ثقـافة الماتريدي الفلسفية، ومدى اطلاعه على الفكر اليوناني والهندي وغيرهما من البلدان المجاورة.

لقد كان الماتريدي ذا ثقافة موسوعية ذات مصادر متنوعة، فهو مطلع على الفلسفات الاجنبية، ومُلِمٌّ بالفكر الاعتزالي. ذلك لأننا نجد لهذ الدليل رواجا لدى مفكـريهم. يقول الخياط المعتزلي حاكيا عن إبراهيم ابن سيّار النظّام : «وجدت الحـر مضـادا للبـرد، ووجـدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت أن لهما جامعا وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر فضعيف، وضعفه دليل على حدوثه، وعلى أن محدثا احدثه، ومخترعا اخترعه لا يشبهه» (89).

وهكـذا يظهـر تأثـر الماتريدي بالنظّام في هذا الدليل، وهذا الأمر من بين العوامل التي دعت كثيرا من الباحثين الى عده في المرتبة الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة (90).

ولا غرابة في الأمر، فالهدف واحد، والكفاح مشترك ضد المذاهب الثنوية والفلسفات المادية، التي كان للماتريدي معها جدال مستمر، كما كان للنظّام أيضا.

4 ـ دليـــل الجواهر والاعـــراض :

ان هذا العالم مكوّن من جواهر وأعراض. وهذه الجواهر تتركب من أجزاء لا تتجزأ أو جواهر فردة. وهي محدثة وسبب ذلك تغيرها بتغير الأعراض الحالة فيها.

وإذا كانت الجواهر والأعراض محدثة، فالعالم إذن محدث والذي أحدثه هو الله سبحانه وتعالى.

---

88) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 13.
89) الخياط : الانتصار، ص 46.
90) ابو زهرة : المذاهب الاسلامية، ج 1، ص 212.

قال الماتريدي : ان الافتراق والاتفاق جاء من قبل الأعراض، والأعراض لا توصف بالاختلاف والاتفاق، لأن العرض لا يقوم بالعرض، وانما يقوم بالجوهر (91) . وإذا ثبت حدوث الجواهر لإتصال الأعراض بها لكونها متغيرة ولأنها أيضا متصلة بها، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث تبعا للمبدأ الكلامي (92) المشهور. فإنه يتوصل الى اثبات حدوث العالم، وبذلك يرد على من قال بالمادة القديمة كأرسطو.

ودليل الجواهر والأعراض كان شائعا في أوساط المتكلمين . استدلّ به إبراهيم بن سيار النظام من المعتزلة على حدوث العالم وان لم يقل بالجزأ الذي لا يتجزأ (93) .

وإلى هذا الدليل ذهب الأشعري . قال الشهرستاني : «سلك شيخنا أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه عن طريق الأبطال وقال لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمور اما ان تكون مجتمعة أو مفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معا أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبالجملة ليست تخلو عن إجتماع وافتراق أو جواز طريان الاجتماع والافتراق وتبدل أحدهما بالثاني وهي بذواتها لا تجتمع ولا تفترق فإذا لا بد من جامع (94) قد جمعها ومفرق قد فرقها هو الله .

وإذا كان الماتريدي قد برهن على حدوث الأعراض، فان الاشعري قد دلل على حدوث الجواهر في نقص عجيب حسب رواية الشهرستاني .

غير أن ما يهدفان إليه كان متحدا هو إثبات حدوث الجواهر والأعراض . ولعل هذا الدليل لم يسجل كبير تطور لدى المدرسة الماتريدية فكاد يحافظ على صيغته .

يقول نور الدين الصابوني (ت 580 هـ) الماتريدي «ان العالم قسمان : أعيان وأعراض . فالأعيان ما تقوم بنفسها ويصحّ وجودها لا في محل . والأعراض ما تقوم بغيرها ولا يعقل خلوها عن المحل .

وأنواعها نيف وثلاثون مثل الألوان والأكوان والطعوم والروائح والأصوات والقدر والارادات . . وهذه الأعيان لا يتصور خلوها عن الأعراض، وهي حادثة . وهي ليست

---

91) الماتريدي : كتاب التوحيد، 141 و142 .

92) د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة، ص 12 .

93) الاشعري : مقالات الاسلاميين، ج 2 ، ص 6 ، وايضا ابو ريدة : النظام، ص 6 .

94) الشهرستاني : نهاية الاقدام، ص 11 .

سابقة عن الحوادث. وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ضرورة» (95) وهذا الدليل لم يحافظ عليه الماتريدية وحدهم، بل استعمله اغلب المتكلمين وعولوا عليه في إثبات حدوث العالم. وإن إنضاف إلليه شيء فكثرة التفريعات التي افرزها تطور عصور المتكلمين.

فقد جعله البغدادي موضع الأصل الثاني من أصول كتابه القيم المعروف بأصول الدين (96).

واعتبره الغزالي القطب الأول من أقطاب كتابه الاقتصاد في الاعتقاد (97). وعده الشهرستاني القاعدة الأولى من قواعد كتابه المعروف بـ «نهاية الأقدام في علم الكلام» (98) وبالرغم من هذه الشهرة الكبيرة في مختلف الأوساط الكلامية، فإنه يعد أقل إقناعا من أدلة وجود الله الأخرى، لطابعه الجدلي، ولإ غراقهِ في التفريعات.

5 ـ دليل العلية أو السببية :

وهو من أقدم وأبسطها وأقواها على الاقناع وأشدها تأثيرا (99).

وصورته كما عرضها أبو منصور أن الموجودات لا بد لها من موجد «فلا نعلم كتاب بلا كاتب»، ولا تفرقا الا بمفرق وكذلك الاجتماع، وكذلك السكون والحركة، فيلزم في جملة العالم ذلك، إذ هو مؤلف مفرق، بل الأعجوبة في تأليف العالم أرفع، فهو أحق ان لا يتفرق ولا يجتمع الا بغيره ثم كل ما في الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان، فمثله جميع العالم، إذ هو في معنى ما ذكرت» (100).

---

95) نور الدين الصابوني : البداية في اصول الدين، ص 19، 20.
96) ص 35.
97) ص 94 ـ 95.
98) ص 11.
99) عباس محمود العقاد : الله، ص 214.
100) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 15.

ويقول في موضع آخر «إن الكتابة تدل على الكاتب. . وكذلك البناء والنسج والنجر والصناعات، لذلك لزم القياس في إثبات صانع العالم بالعالم، بما فيه من العجائب التي لا يحتمل كونها الا بحكيم عليم» (101).

ولنا على هذا الدليل ملاحظتان :

1) شيوع ألفاظ بعينها في هذا الدليل بالذات، وكثرة تداولها عند الأشاعرة والماتريدية. جاء في التمهيد للباقلاني الأشعري ان الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصور، وللبناء من بان، وإنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صائغ، فوجب ان صور العالم متعلقة بصور صانعها (102).

كما ورد في إشارات المرام للبياضي الحنفي ان عجائب الكون لا يمكن ان تستند الى قوى عديمة الشعور (103) بل لا بد من وراء ذلك من عليم حكيم.

وتردد هذه الألفاظ «الكتابة، البناء، الصناعة» على أقلام أيمة الأشاعرة والماتريدية دليل جلي على تأثرهم بهذا المفكر.

بل ان التأثر لا يقتصر على هذا النحو وإنما يتجاوزه الى القياس المنطقي وشكل البرهان وبنائه.

2) دليل العلية مبني على قاعدة مشهورة عند المتكلمين وهي أن هذا العالم وما فيه محدث. ولا بد لكل محدث من علة، وهذا المبدأ القائل بأن لكل حادث علّة من مبادىء الذهن الأولى، ومن القضايا التي تكاد تتفق عليها العقول، ذلك لأن هناك مبادىء كمبدأ العلية، ومبدأ التناقض مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية (104).

وهو كما تبين من القواعد الواضحة لذلك استند إليه أبو منصور في استدلاله على وجوده الله. فذكر ان الذهن البشري يجزم بأن للمصنوع صانعا. ويستحيل أن تكون الصدفة العمياء، أو المادة العديمة الشعور قد خلقت هذا الكون بما فيه من

101) المصدر ذاته : ص 29.
102) الباقلاني : التمهيد، ص 44.
103) كمال الدين البياضي الحنفي : اشارات المرام، ص 92.
104) مصطفى صبري : موقف العلم والعقل من رب العالمين، ص 171.

قوانين دقيقة ومصنوعات عجيبة. «فطابع الله» على صفحات الكائنات ظاهر كل الظهور ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ. وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ (الاسراء / 44).

دليل تناهي العالم :

عرف هذا الدليل منذ عهد الفلسفة اليونانية لدى الفيلسوف أرسطو في صورة برهان رياضي (105). كما خاض فيه الفكر الاسلامي للتدليل على نهاية العالم. هذه قضية قد شغلت حيزا هاما من جهود متكلمي الاسلام على إختلاف اتجاهاتهم.

فقد ذكرها البغدادي في المسألة الرابعة عشرة من الأصل الثاني في كتابه «أصول الدين» (106). وألمع إليها الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» (107). وأفاض فيها الشهرستاني عند ذكر القاعدة الأولى من كتابه «نهاية الاقدام في علم الكلام» (108).

وصورة هذا الدليل كما عرضه أبو منصور في «كتاب التوحيد» «أن العالم ذو أجزاء وأبعاض، ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن، ويعلم نماؤه واتساعه وكبره، لزم ذلك في كله، إذ لا يصير اجتماع اجزاء متناهية غير متناهية (109) وفي دليل الوحدانية أبطل القول بعدم تناهي العالم بواسطة الأعداد (110) مما يدل على انسجام في التأليف وقدرة على التبويب لم تتوفر عند معاصريه من المتكلمين.

وإذا كان الماتريدي قد أشار الى استحالة اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية في الكون، فإن الماتريدية قد تعمقوا في هذا الدليل، اعتمادا على دورات الفلك، وضربوا لذلك مثلا واضحا بعدد دورات الشمس فانها أقلّ من عدد دورات القمر، ويستحيل ان يكونا غير متناهيين لأن أحدهما أكثر من الثاني. جاء في المصادر الماتريدية «أن العالم لو كان قديما بعد ما ظهر أنه لا يخلو عن الحوادث للزم وجود

105) محمود قاسم : مناهج الادلة، ص 21.
106) ص 66.
107) ص 90.
108) ص 13.
109) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 12.
110) المصدر ذاته، ص 19.

حوادث لا أوّل لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية، وذلك محال، لأنه لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى، ومن المحال الظاهر أن يتناهى ما لا يتناهى وينقضي ما لا ينقضي، وأيضا لو ثبت أن دورات الفلك لا تتناهى للزم أن يوجد عددان أحدهما أقل من الآخر وهما غير متناهيين وهذا بيّن فاسد ظاهر البطلان.

وتوضيحه أن الشمس تدور في كل سنة مرة، والقمر يدور كل شهر مرة فتكون عدد دورات الشمس أقلّ من عدد دورات القمر، فكيف يكونان غير متناهيين وأحدهما أكثر من الثاني» (111).

إذن أثبت الماتريدي ومن كان على مذهبه أن العالم متناه، وكل متناه حادث، فالعالم حادث. وإذا أردنا أن نوازن بين اتجاهيْ أهل السنة من أشاعرة وماتريدية في هذا الدليل، فإننا نجد البراهين متشابهة في مادتها وأسلوبها، وتكاد تكون على نسق واحد. فاذا نظرنا اليه عند البغدادي فإنه قد عرضه في أصول الدين وأثبت أن الأرض متناهية كما أثبت ذلك للماء والهواء ثم قال: «وإذا تناهى ركنان من العالم من كل جهة فكذلك سائر أركانه من كل جهة» (112).

وتعرض الشهرستاني في موسوعته الكلامية «نهاية الاقدام» الى تناهي الأجسام والأعداد والأشخاص، (113) ليصل من وراء ذلك الى إثبات تناهي العالم.

ومهما يكن من أمر فإن هذا الدليل قد نال عناية متزايدة من الأشاعرة والماتريدية، لما في القول به من الأهمية البالغة التي تتمثل في الرد على القائلين بقدم العالم، وعدم تناهيه: القضية الكبرى التي أخذها علماء الكلام على الفلاسفة الطبيعيين والدهريين وأضرابهم من الماديين.

إلا أن هذا الدليل في حقيقة أمره يعد برهانا رياضيا لا يدركه إلا الخاصة من العلماء.

---

111) المسامرة بشرح المسايرة، ص 21 - (المتن لابن الهمام والشرح لابن أبي شريف)
112) اصول الدين، ص 66.
113) نهاية الاقدام، ص 13.

ويبدو أن أوّل من أشار إليه هو الكندي الذي أخذه بدوره عن أرسطو (114).

وهو برهان يقيني قطعي وليس بخطابي. ولعل الماتريدي قد أدرك أن أدلة وجود الله تجري مجرى أدوية القلب، فإن لم يكن الطبيب حاذقا، ولم يستعمل الأدوية على قدر طاقة المريض، فإنه يضر بها أكثر مما ينفع. لذلك كانت أدلة الماتريدي مختلفة متنوّعة، منها ما يتناسب مع الخاصة من العلماء كهذا الدليل، ومنها مايتناسب مع العامة كبقية الأدلة المذكورة.

7 ـ دليل الحركة :

ينسب دليل الحركة الى أرسطو الذي ينتهي به الى إثبات «المحرك الذي لا يتحرك»، كما أن هذا الدليل من أهم طرق الاستدلال التي ارتضاها الفلاسفة (115).

وقد انشغل به مفكرو الاسلام من معتزلة وأشاعرة وماتريدية وقد قام صاحب مقالات الإسلاميين بوصف مذهب المعتزلة، وأورد تفريعاتهم الدقيقة الى حدّ التناقض. فالنظّام يقول بأن الأجسام كلها متحركة وعندئذ لا بد لها من محرك (116). وبسط القول في هذا الدليل البغدادي في «أصول الدين» (117) وأطنب فيه الشهرستاني (118). وتحدث عنه الغزالي ملخصا رأي الأشاعرة بقوله : «إن من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل ناكبا، ولمتن الجهل راكبا» (119).

وأما الماتريدي فقد ذكر دليل الحركة عند برهنته على حدوث الأعيان فقال : «إن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون، وليس لهما اجتماع، فيزول من جملة أوقاته نصف الحركة ونصف السكون، وكل ذي نصف متناه، على أنهما لا يجتمعان في القدم لزم حدث أحد الوجهين، وببطلانه أن يكون محدثا في الأزل لزم في الآخر، وفي ذلك حدث ما لا يخلو عنه» (120).

---

114) د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة، ص 21.
115) د. محمد البهي : الجانب الالهي، ص 2، ص 443.
116) الاشعري : مقالات الاسلاميين، ص 2، ص 21 ـ 22
117) ص 40.
118) نهاية الاقدام في علم الكلام، ص 28.
119) المسامرة بشرح المسايرة، ص 18، (المتن لابن الهمام، والشرح لابن ابي شريف).
120) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 12.

يتجلى من خلال هذا النص أن كل موجود طبيعي، متحرك أو ساكن أو متردد بين الحالتين. فما من شيء في هذا الكون إلاّ ويسكن بعد حركة. و«إذا كان متحركا فلا يمكن أن يكون محركا لنفسه، وإلا لزم وجوده قبل نفسه، وهذا محال، حتى الكائن الحي الذي نقول إنه متحرك من ذاته فإنه منتظم من قوى، ومن أعضاء يحرك أحدها الآخر» (121). وإذا كان هذا العالم تتداول على موجوداته الحركة والسكون، وهي مدفوعة الى ذلك مسخّرة، فثبت عندئذ أن هناك محرّكا دفعها الى الحركة، ومسكّنا أجبرها على السكون وجعلها مترتبة في الزمان والمكان ومتعاقبة، ومن اتصف بذلك كان حادثا. وهو ما يريد أن يصل اليه الماتريدي.

وحسب رواية البغدادي (122) فإن الأشعري يعد الحركة والسكون عرضين من الأعراض التي تنتاب الجواهر كالطعوم والروائح والألوان. وهكذا ينقل الدليل الى الجواهر والأعراض وإن كانت النتيجة التي ينتهي اليها هذان المفكران الأشعري والماتريدي واحدة هي الحدوث. وأمّا دليل الحركة عند الماتريدية فهو وإن كان مؤسسا على فكرة زمانية كما هو الشأن عند الماَتريدي نفسه إلا أنه قد ازداد جلاء ووضوحا وإن لم تضف اليه عناصر جديدة.

جاء في «شرح المسايرة» لابن أبي شريف «إن الحركة والسكون حادثان، أما حدوث الحركة فمحسوس، وإن فرض جسم ساكن ففرض حركته ليس بالمحال، بل نعلم جوازه بالضرورة، وإذا وقع ذلك الجائز، كان حادثا من خلال التعاقب والانقضاء، وما لم يشاهد من الأجسام إلا ساكنا كالجبال يجوز عليه الحركة بزلزلة وغيرها. (123).

وهكذا يتجلى دليل الحركة والسكون كيف تأسس على فكرة زمانية مرتبطة بالحدوث لدى مختلف الأوساط الكلامية، ليتوصلوا بعد ذلك الى حدوث العالم.

وهو برهان يمكن تطويره حسب مفاهيم العصر الحديث، لان ما نتج عن حركة بعض الأجسام من طاقات ولدت الحرارة أحدثت نتائج علمية باهرة يمكن توظيفها من خلال بدائع الاختراع وعظمة الله في الخلق لتؤدي الى الإيمان الجازم لأنه من

---

121) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 143.
122) البغدادي : اصول الدين. ص 40.
123) المسايرة بشرح المسامرة، ص 19.

المستحيل على العقل البشري أن يصدق أن كونا معجزا في حركة دائبة من الذرة الى المجرّة، قد وجد نتيجة الصدفة العمياء.

8 ـ وجود الشر في العالم دليل على وجود الله :

من أهمّ البراهين التي امتاز بها الفكر الماتريذي برهنته على وجود الله بوجود الشر في العالم. ذلك لأن «العالم لو كان بنفسه، لكوّن كل شيء لنفسه أحوالا هي أحسن الأحوال والصفات وخيرها، فيبطل به الشرور والقبائح، فدل ذلك على موجد هو الله» (124).

إن هذا البرهان الذي اتخذ منه الماتريدي مسلكا للتدليل على وجود الله لم يسبق اليه بل كان فيه مبتكرا مجدّدا. فلقد درج الفلاسفة والمتكلمون على انتهاج سبل الخير والجمال للتدليل على وجود الله كما فعل افلاطون، او برهان الغائية كما فعل أرسطو (125).

ولكن أبا منصور جنح الى هذا الدليل لما له من حجة ناصعة؛ ذلك لأن العالم قد اشتمل على نقص وشر وقبح كما يبدو ذلك للعقل البشري المحدود. فلو خلق نفسه، فهل كان يرضى لها بهذه النقائص والشرور والقبائح؟ انه لو كان بنفسه لاختار أروع الأحوال وأجملها، وأبدع الصفات وأحسنها. إذن فهذا العالم كان مكونا بغيره. وهذا المكون هو الله.

وقد اقتضت حكمة الله وجود الشر لغايات حاول الماتريدي بيانها اذ ما «من جوهر ضار إلا وفيه حكم ظاهرة، وأخرى خفية لاتستطيع العقول إدراك كنهها» (126) وكم من «جوهر مرّ أو سمّ إلا وفيه دواء للداء المَعضل، ليعلم الناظر أان القول بالشر بالجوهر والخير خطأ باطل، بل كل جوهر منه ضرّ ونفع، فيكون في ذلك أعظم آيات التوحيد» (127).

---

124) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 17.
125) د. فتح الله خليف : مقدمة كتاب التوحيد، ص 34 م
126) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 108
127) المرجع نفسه، ض 110.

ويبدو ان الماتريدي كان مجدّدا في هذا الدليل. مما يدل على مكانته الهامة في تاريخ الفكر الاسلامي وفي المدرسة الحنفية السنية على الخصوص، لما اتسم به من نزعة عقلية، وقدرة على الغوص في كنه الموجودات، وادراك الاغراض منها، وتحليل أهدافها.

9 ـ دليل العناية او التسخير :

وهو أشهر الادلة على وجود الله، وأثراها واكثرها اقناعا، وملائمة للعقول البشرية. وقد اعتنى به القرآن، وتعددت أساليبه فيه، وكثرت آياته حوله، فسمي بدليل الشرع.

وصورته كما رسم ملامحها الماتريدي في ثنايا «كتابه التوحيد» : «إن الله خلق البشر في أحسن تقويم، وسخّر لهم جميع ما على وجه الارض وبركاتها وبركات السماء» (128)، فكل مظاهر الوجود تسير نحو غايات معينة، وهي مسخرة لفائدة الانسان، وليست نتيجة الصدفة والاتفاق.

هذه الإلمامة يمكن تصنيفها على النحو الآتي :

1) خلق الله الإنسان على أبدع صورة، وفي أجمل، تركيب ودقة صنع.
2) خلق الأرض وما حَوَتْهُ من عجائب.
3) خلق السماء وما اشتملت عليه من عوالم يعجز البشر عن ذكره فضلا عن الإحاطة بها.

والمتأمل في هذه العوالم جميعا، يجد أن الله قد أحاط الانسان بمظاهر العناية فيها، إذ هي متماشية مع ظروفه، متوافقة مع أحواله، متلائمة مع حياته. ولا يمكن أن يكون هذا التآلف نتيجة الصدفة والاتفاق، اذ يستحيل على الطبيعة وحدها أن تنتج هذا الوضع، وهذا ما برهن عليه العصر الحديث، ودلت عليه العلوم المختلفة.

قال ايدوين كونكلين : «إن القول بأن الحيأة وحدت نتيجة «حادث اتفاقي»، شبيه في مغزاه بأن نتوقع إعداد معجم ضخم، نتيجة إنفجار صدفي يقع في مطبعة» (129).

---

128) الماتريدي : التوحيد، ص 178.

129) وحيد الدين خان : الاسلام يتحدى. ص 66، ط. سادسة القاهرة، 1976.

وإذا استعرضنا جميع أنواع الموجودات، بدت هذه الحقيقة المدهشة ألا وهي خدمة هذه الكائنات من أعظمها قوة الى أحقرها شأنا للنوع الانساني. قال تعالى: ﴿وَالأنعامَ خلقهَا لَكمْ فيهَا دِفْءٌ ومَنافِعُ ومنْها تأْكُلُونَ ولكُمْ فِيهَا جمَالٌ حينَ تُريحُونَ وَحين تَسْرحُونَ وَتَحْملُ أثقالكُمْ الَى بَلَدٍ لم تَكُونُوا بالغيهِ الاّ بشقّ الأنْفُسِ إنّ ربكمْ لَرَؤوفٌ رحِيمُ والْخَيْلَ والبغَالَ والْحَمِيرَ لتَرْكَبُوهَا وَزينَةً وِيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (النحل / 5-8).

فاذا فصّلنا إلْمَاعَةَ الماتريدي الى هذا الدليل قلنا: إن في السماء الكواكب المنتشرة، والقمر ذا المنازل والتقدير. وفيها الشمس أعظم الأجرام، لو قربت أكثر مما هو مقدر لها لأهلكت الحرث والنسل من شدة الحر، ولو كانت أصغر أو ابتعدت عن مسارها لهلك الناس من شدة البرد، ولاختلفت الأزمنة الاربعة، ولاضطربت الحياة. قال تعالى: ﴿وآيَةٌ لهمُ اللّيلُ نَسْلُخُ منه النهارَ فإذا هُمْ مظلمونَ﴾ (يس / 37).

فكل ما في الكون قد ضبطت غايته، وحدد هدفه، وتبين دوره الذي سيلعبه. قال سبحانه: ﴿هُو الَذِي أَنْزَل منَ السّمَاءِ مَاءً لكمْ منه شَرَابٌ وَمنْه شَجَرٌ فيه تَسِيمُونَ يَنْبتُ لَكُمْ به الزّرْعَ وَالزّيْتُونَ وَالنّخيلَ والأعنَابَ وَمنْ كُلّ الثّمراتِ إنَ في ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكّرُونَ وَسَخّرَ لَكُمْ الّليْلَ وَالنَّهارَ وَالشّمسَ وَالْقمرَ وَالنُّجُومَ مُسَخّرَاتٍ بِأَمرِه إن في ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل / 10-11).

وإذا كان هذا شأن السماء، فشأن الارض أعظم، ففيها السهول والجبال والمعادن والحيوان والنبات وكلها ذات منافع عديدة، وفوائد جليلة للانسان محور هذا الكون وقطبه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مَمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الاسراء / 70).

ويتجلّى حينئذ من خلال هذه المنزلة المرموقة التي حبا بها الله الانسان ان ليس هناك جفوة بين الانسان والطبيعة، بل هي مسخرة له مهيأة للاستثمار من قبله. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تروْا أنَّ الله سخَّرَ لَكمْ ما في السَّمَاوَاتِ وما فِي الأرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ بِنعَمِهِ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان / 20).

وقال سبحانه: ﴿أولَمْ يَرَوْا أنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إلى الأرض الْجُرُزْ فَنُخْرِجَ به زرْعًا تَأْكُلُ منه أنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلاَ يُبْصِرُونَ﴾ (السجدة / 27).

وقال عز وجل : ﴿هو الذي سَخَّرَ البحر لِتَأْكُلُوا منه لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا منه حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وترى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فيه وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل / 14).

من خلال هذا يتبيّن ان العالم ملائم للانسان مسخّر له. وكلّما كان كذلك فهو مصنوع، وصانعه هو الله تعالى. وخلاصة الرأي فإن الماتريدي قد استمدّ هذا الدليل من الكتاب الكريم الذي كان طافحا بآيات تدل على العناية الإلهية بالانسان وتسخير المخلوقات له.

وقد أشاد بعض الباحثين بفضل سبقه اليه، ذكر د. محمود قاسم : «اننا لا ننصف الماتريدي ان لم نشر الى استخدامه لهذا الدليل الذي يُعدّ من أقوى الأدلة لفضل جمعه بين العقل والشرع في آن واحد». (130).

ثم ان هذا الدليل قد صنف فيه الفلاسفة والمتكلّمون فأكد عليه ابن رشد بل فضله مع دليل الاختراع على سائر الأدلة. وانتقد المتكلمون في اغراقهم في أدلة تورث الشك، فضلا عن ان تقود الى الايمان الجازم (131). ويظهر أن هذا الدليل قد تصدّر أدلة وجود الله في العصر الحديث خاصة بعد الاكتشافات الفيزيائية والرياضية العظيمة في حركة الكواكب والتحليل الدقيق للهواء إذ ليس كله اوكسيجينا، بل يشتمل على 20 ٪ منه فقط، و80 ٪ منه نيتروجينا (132)، فهذا التناسب هو الذي حفظ الحياة وأحدث التوافق بين الطبيعة والانسان.

وإن دلّت هذه الظواهر الكونية وغيرها كثير على التلاؤم مما اكتشفه العلم ومما لم يكتشفه. فكذلك الأمر بالنسبة لاستعمالها كدليل على وجود الله، إنما يدل ذلك على حسن اختيار الماتريدي. ولربما كان بحثه فيها هو اللمحة التي أضاءت هذا الدليل، ووجهت الانظار اليه، وسلّطت الأضواء عليه.

10 ـ دليل نظام العالم :

ويسمّى بدليل الاتقان، وبدليل التقدير، أو بدليل الحكمة. إن هذا النظام البادي على الكون، والصنع المتقن، والإحكام البديع، والحساب الدقيق، ليس

130) د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الادلة، ص 21.

131) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 134. وما بعدها.

132) أ. كريسي موريسون : العلم يدعو الى الايمان، ص 64، ترجمة محمود صالح الفلكي (عنوان الكتاب من وضع المترجم).

نتيجة قوة عمياء، ولا محض الصدفة كما يدعي ذلك الماديون بل وراء ذلك قوة مدبّرة عليمة، قد ضبطت كل شيء بمقدار، وقدّرت ذلك بحكمة. فأتقنت صنع كل شيء «كالاوقات من الليل والنهار والساعات، ودخول بعضها على بعض على قدر الحاجات (133) في تنظيم عجيب، وهو المعنى المشار اليه في الآية الكريمة: ﴿ما ترى في خلق الرَّحمانِ من تَفَاوُتٍ﴾ (الملك / 3). (134) وفي قوله: ﴿وكلُّ شيءٍ عنده بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد / 8) وفي مثل قوله: ﴿خلق كلَّ شيءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان / 2) وفي قوله: ﴿قد جعل الله لكلِّ شيءٍ قدرًا﴾ (الطلاق / 3) وفي قوله: ﴿إنا كلُّ شيءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر / 49).

هكذا كيف احتج أبو منصور على القائلين بالصدفة والاتفاق، لان نظاما معجزا كهذا لأعظم دليل على أن الكائنات لم تخلق عبثا. بل المخلوقات جميعها تخضع لحِكَمٍ معينة، وأغراضٍ محددة، وتسير طبق هدفها المرسوم، وحسب غاياتها المسطرة قال تعالى: ﴿الشَّمسُ والقمرُ حُسبان وَالنَّجمُ والشَّجَرُ يَسجُدَانِ﴾ (الرحمن / 5). وقال سبحانه: ﴿والشَّمسُ تَجْري لِمُسْتَقَرٍّ لها ذلك تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، والقمر قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حتى عاد كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ، لا الشمس يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ولا اللَّيل سابقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ في فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس / 38_40).

وقال بعض الفلاسفة إننا نجهل حكمة كثير من المخلوقات.

ولكن الماتريدي يجيبهم بأن العقول قاصرة عن ادراك الحكمة البشرية. فهل من المعقول الإحاطة بالحكمة الربوبية في جميع الموجودات؟ (135) وقد نبّه اليه الماتريدي في غير موضع من «كتاب التوحيد» بعبارات كالاتساق والإتقان (136)، والسُّنن الواحدة (137) والحساب الدقيق لجميع الموجودات فكلّ شيء تبدو عليه مظاهر التنظيم في ذاته ومع غيره من الموجودات في توازن شامل مع غيره من الموجودات الاخرى. وإذا تأملنا هذا الدليل لدى الجدّ الأعلى للمدرسة الماتريدية، فإننا نجد أبا حنيفة قد أشار اليه بمثال رائع إذ يقول: يستحيل على العقل أن يصدق

133) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 22.
134) المصدر ذاته. ص 21، 22.
135) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 113.
136) المصدر ذاته: ص 112، وانظر ايضا: ص 142.
137) المصدر ذاته: ص 21.

أن سفينة مشحونة بالأحمال، أحاطت بها من جهة أمواج متلاطمة يضرب بعضها بعضا ورياح مختلفة تهب من كل جهة، أن تجري بنفسها مستوية لا تميل الى طرف، ولا تقف وقفة مع تصادم الرياح المختلفة، والحال أنه ليس أحد يجريها ويقودها مستوية، فكذلك يستحيل على العقل أن يصدق قيام هذا العالم من السماوات والأرض وما فيهما بنفسه على اختلاف أحواله من حركات السماوات وسكون الارض واختلافها في الكيفيات، وما خص به الانسان من الهيئات، واستجماع انواع الكمالات من غير صانع واجب بالذات (138). هكذا يبدو كيف انطلق البحث في هذا البرهان الرائع لدى عامة المتكلمين.

واذا رصدنا هذا الدليل لدى المدرسة الماتريدية فإننا نسجل محافظته على صورته العامة، مع تطور فَحْوى الدليل خاصة في مجال عجائب خلق الكون. قال كمال الدين البياضي الحنفي: «إن من تأمل عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الاتقان والإحكام أقصى الغايات وكان راجعا الى فطنة، ولم يعم بصيرته التقليد، علم بالضرورة أنها لا تستند الى قوى بسيطة أو مركبة عديمة الشعور.» ويضيف مشيرًا الى ما اشتمل عليه الإنسان والحيوان من دقيق: «تأمل ما يحدث في الحيوانات من الصور والأشكال والتخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة في الرحم، وما يفاض فيه من الصور النوعية، والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الأجزاء، وما يراعى فيها من حِكَم ومصالح قد تحيرت فيها الأفهام، مما قد بلغ المعروف منها في كتب منافع الاعضاء واشكالها ومقاديرها، وأوضاعها خمسة آلاف، وما لم يعلم منها أكثر مما علم» (139).

هذه الحقائق الجلية من الظواهر الكونية في الإنسان والحيوان والمظاهر الطبيعية المختلفة التي لا تحصى ولا تعد، كلها براهين تشهد بأن وراء هذا العالم المتقن، والكون المنظم عليم حكيم قد نظمه، لأنه من المتناقضات العقلية وجود تنسيق عجيب، وترتيب بديع، بلا منسّق ولا مرتّب.

فإذا أضفنا الى هذا الرصيد العقائدي ما اكتشفه العلم الحديث من ضبط دقيق لما في الكون في مختلف الميادين، توصلنا الى الاعتقاد الراسخ مهما وردت علينا شُبهات الماديين من الفلاسفة وأضْرابهم.

---

138) البياضي · اشارات المرام، ص 85.

139) كمال الدين البياضي الحنفي: اشارات المرام من عبارات الامام، ص 93.

11 ـ دليل الاختراع أو الخلق :

يعتبر دليل الاختراع من أعظم الادلة على وجود الله، اهْتمّ به المفكرون والفلاسفة (140) بحسب بيئاتهم، وثقافاتهم، وما توصلت اليه من اكتشافات في شتى حقول المعرفة. وقد سماه الماتريدي برهان الاستدلال بالخلق (141). وهذا الدليل قد طفحت به آيات الكتاب الكريم.

وسماه الرازي بدليل الآفاق والأنفس (142)، وقد استنتج ذلك من الآية ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتُنَا فِي الآفَاقِ، وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ انَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت / 53).

وآيات الكتاب الكريم طافحة بالدعوة الى التأمل في عجائب المخلوقات وبدائع صنعها وكثيرا ما تختم هذه الآيات بقوله سبحانه ﴿لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة /164) أو ﴿لِأُولِي الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران /190) أو ﴿أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة / 176) وقد تكررت هذه الصيغة ثلاثة عشر مرة، وتكررت مادة «عقل» خمسين مرة (143).

والقرآن في هذا الدليل لا يذهب بعيدا بالانسان، بل يلفت نظره الى ما تكثر مشاهدته من حوله ﴿أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الأْبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية / 17ـ20). فهذه الدعوة الى استقراء الموجودات بصيغة «كيف» تعبر عن روح العلم الحديث، لأن العلم في مفهوم علماء منهج البحث، هو إجابة عن سؤال «كيف»، وليس إجابة عن سؤال «لماذا»، أي أنه يهتم ببيان كيف تتركب الظاهرة، ولا يعني بالبحث عن الغاية منها (144).

ومظاهر الاختراع في الكون توفق الحَصْرَ، وتستعصي على العد، كأحوال الأرض والمعادن والنباتات وعالم الحيوان من الطيور والزواحف والنمل والنحل

140) عني ابن رشد بدليل الاختراع والعناية وعدهما من الادلة التي امر بها الشرع ونقد الاشاعرة والمعتزلة عندما جنحا الى دليل الجواهر والاعراض وغيره من الادلة التي يغلب عليها الحجاج.
انظر : مناهج الادلة، ص 194، وكتاب النزعة العقلية في فلسفة ابن رشيد لمحمد عاطف العراقي، ص 230

141) الماتريدي كتاب التوحيد، ص 21.

142) الرازي : كتاب الاربعين، ص 90، وانظر الماتريدي : التوحيد، ص 10.

143) د يوسف القرضاوي : الدين في عصر العلم. ص 8، المطبعة العصرية، الامارات العربية، 1978

144) بحث حول الكون : أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، نشر بمجلة عالم الفكر. عدد 3، 1970، ص 107.

وأساليب التفاهم بين كل جماعة منها قال تعالى : ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ (الانعام / 38).

وكالكواكب وحركاتها وأوضاعها، والأحوال المتعلقة بها، من سرعة متناسبة تناسبا دقيقا مع مسافتها بالنسبة للشمس، وكذلك بالنسبة لدورانها حول مراكزها.

قال الماتريدي : ان تنظيم : «الأزمنة من الشتاء والصيف.. أو تقدير السماء والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان «فإن ذلك كله يدور على مسلك واحد، ونوع من التدبير، وانْسَاقَ ذلك على سُنَنٍ واحدة، لا يتم بمدبرين، لذلك لزم القول بالواحد» (145) وقال في تفسيره :

«إن الأعجوبة في الدلالة على وحدانيةالله تعالى وربوبيته في خلق الصغير من الجثة والجسم أكبر من الكبار منها والعظام، لأن الخلائق لو اجتمعوا على تصوير صورة من نحو البعوض والذباب، وتركيب ما يحتاج اليه من الفم والانف والرجل واليد ما قدروا» (146).

هكذا نبه الماتريدي على ظاهرة الخلق وما اشتملت عليه من دقة صُنع ولمّح الى ظاهرة الحياة، وكيف وقف الانسان حائرا أمام هذا اللغز الى يوم الناس هذا، رغم ان المواد الأولية التي تتكون منها معلومة النسب، ومع ذلك لم يستطع البشر أن يصنع الحياة. قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنَ دُونِ الَّلهِ لَنْ يَخْلِقُوا ذُبَابًا وَلَوْ إِجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (الحج / 73).

وما اشار اليه ابو منصور في النص الاول من ظاهرة الإتقان والروعة في خلق السماوات والأرض، قد أثبته العلم الحديث، فمدارات الكوكب مثلا من أشد الاشياء تعقيدا. فلو أن كوكبا حاد عن مساره، أو إختلت سرعته، وحدث الارتطام بين الكواكب لكانت الكارثة، ولانتهى الكون. قال تعالى : ﴿أولم ينظُروا في ملكوتِ السماواتِ والأرض وما خلق الله من شَيءٍ﴾ (الاعراف / 185).

وقال سبحانه : ﴿أفلم ينظروا إلى السماءِ فوقهُمْ كيف بنَيناهَا وَزَيَّنَاهَا وما لها من فُرُوجٍ وَالأرضَ مَدَدْنَاهَا وألقَيْنَا فيها رواسي وَأَنْبَتْنَا فيها من كلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصرةً

145) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 2آ.

146) الماتريدي : تأويلات اهل السنة، ج 1، ص 78.

وذكرى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيب. وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا به جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لها طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾ (ق / 6-10)

وقال تعالى : ﴿قُلِ انْظُرُوا ماذا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (يونس / 101).

وانطلاقا من هذا الدليل الذي استنبطه أبو منصور من القرآن، يمكن أن نشير الى ظواهر شتى قد اكتشفها العلم، تدل على عظمة الاختراع منها :

- أن الله قد خلق من كل شيء زوجيْن من عالم الحيوان والنبات، فكانت الأكوان أزواجا منها ما هو مشاهد ومنها ما هو خفي لم تدركه العقول البشرية بعد.

وذكر أبو منصور أن العقول قاصرة على الإحاطة بالحكمة البشرية. فما بالك بالحكمة الالهية ؟ (147).

قال عز وجل مشيرا الى ظاهرة التزاوج ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (يس / 36).

وقال : ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾ (الزخرف / 12).

وظاهرة الاختراع لا تنحصر في عالم النبات ولا في عالم الكائنات الحية التي أبدع الله خلقها، وأتقن صنعها وإنما تشمل شتى مظاهر الوجود مما ادركته عقولنا ومما لم تدركه بعد، ولقد ثبت علميا ان الكائنات الحية عبارة عن عوالم تحوي عوالم اخرى لذلك وقف أمامها العلم في مختلف عصوره حائرا عاجزا عن محاكاتها. وهو وإن اكتشف نزرا يسيرا، فالقسط الهام لم يتم اكتشافه بعد.

هذه العوالم من تقدير السماوات والارض وتسيير الشمس والقمر والنجوم، والظواهر الكونية المتنوعة، قد أحكم الماتريدي استغلالها في البرهنة على وجود الله، فأحدث بذلك أثرا كبيرا في الفكر الاسلامي القديم والحديث. ولعل أعظم فروع هذا الدليل : الاستدلال بخلق الانسان، ومظاهر الإبداع في صنعه.

خلق الانسان اعظم ايــة على وجود الله :

اننا عندما ننظر الى التكوين البدني للانسان نرى العجب العجاب من عظمة التسوية، ودقة التصميم، وتناسق الأجهزة، وقد عبر الماتريدي عن ذلك بالقول

147) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 113.

المشهور : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» . (148) وذكر ان هذه المقولة معروفة من قِبَلِ أديان مختلفة كاليهودية والثنوية وغيرهم . وقد وقع توظيفها في البرهنة على عقائدهم . وهذه الحكمة قد كانت معروفة من قِبل اليونان وغيرهم في صيغ مختلفة كقولهم : «من عرف نفسه عرف العالم» . وقولهم : «اعرف نفسك بنفسك» ، فقد عثر على هذه الحكمة منقوشة على عتبة معبد يوناني قديم . (149) والظاهر ان الماتريدي قد اعتمد الحكمة الالهية القائلة ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات / 21) . وهي تعبير واضح بصيغة الاستفهام على التقصير في التأمل والنظر في النفس ، وما انطوت عليه من بدائع الصنع .

فهذا الانسان مخلوق عجيب قال أبو منصور الماتريدي إن الحكماء قد اطلقوا عليه «العالم الصغير» (150) ، ولعل البغدادي قد وضح هذا المعنى الذي المع اليه الماتريدي فقال : «لأن كل شيء في العالم الكبير له نظير في بدن الإنسان ، فحواس الإنسان أشرف من الكواكب المضيئة ، والسمع والبصر منها بمنزلة الشمس والقمر في ادراك المدركات بهما ، وأعضاؤه تصير عند البلى ترابا من جنس الارض ، وفيه من جنس الماء العرق وسائر رطوبات البدن ، ومن جنس الهواء الريح والنفس ومن جنس النار فيه المرة الصفراء ، وعروقه بمنزلة الأنهار في الارض ، وكبده بمنزلة العيون التي تستمد منها الانهار ، لأن العروق تستمد من الكبد ، ومثانته بمنزلة البحر لانصباب ما في أوعية البدن اليها ، كما تنصب الأنهار الى البحر . وعظامه بمنزلة الجبال التي هي أوتاد الأرض ، وأعضاؤه كالاشجار كما أن لكل شجرة ورقا وثمرة ، فكذلك لكل عضو فعل وأثر . والشعر على البدن بمنزلة الحشيش على الارض . ثم إن الإنسان يحكي بلسانه صوت كل حيوان ويحاكي بأعضائه صنيع كل حيوان . فهو العالم الصغير مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد لا إله إلا هو» (151) .

وكأني بالشاعر قد اطلع على هذه المعاني فضمنها البيت المعروف :

[المتقارب]

وتزعم أنك جرم صغير * وفيك انطوى العالم الاكبر

148) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 102 .
149) د. محمد غلاب · المعرفة عند مفكري الاسلام، ص 134 .
150) الماتريدي · كتاب التوحيد، ص 5 .
151) البغدادي · اصول الدين، ص 34، 35 .

إن هذا الإنسان أعظم آية للتدليل على وجود الله، لما فيه من الأعضاء ذات الوظائف العديدة، والاجهزة الدقيقة، وعجزه أمام ما يفسد منه.

وقد ذكر الماتريدي أن من تأمل لين المفاصل في الانسان وكيفية تهيئتها، حتى صار «بها يقبض ويبسط، ويتقلب على مختلف الاحوال، وينتشر في مفترق الأفعال» (152) لعلم أن ذلك ليس من فعل المادة العمياء، وتأمل ما في هذه المفاصل من غضاريف تمنع العظام من الاحتكاك، ومواد دهنية تسهل الحركة، ثم مفاصل تتحرك الى الأمام مثل مفصل المرفق، ومفاصل تتحرك خلفًا مثل مفصل الركبة، ومفاصل تتحرك لجميع الجهات مثل مفصل الرُّسغ (153)، فسيدرك أن مدبر هذا الجسم قوة حكيمة عاقلة وهو الله سبحانه وتعالى.

وليس هذا الدليل مقتصرا على هذه الظواهر بل انك تلمسه أيضا في اختلاف الناس وألوانهم وأصواتهم وبصماتهم، فإنه لا يوجد شخص كالآخر، أو يشبهه شبها دقيقا في الظاهر والباطن بل كل واحد عالم قائم بذاته. وفي ذلك أعظم قدرة للمولى سبحانه تتجلى في مخلوقاته وتشهد بألوهيته.

هذه صورة من بديع صنع الله منها ما أشار اليه الماتريدي إشارة مقتضبة، ومنها ما أفاض فيه القول. وقد وجدت استحسانا لدى القدامى والمحدثين (*) لطابعها القرآني الواضح.

وفي هذه الأدلة كثير من الاشارات والتلميحات التي تواكب زماننا وتصلح أن تكون منطلقا لمباحث قد زخر بها العصر الحديث، فتكون دافعا الى إيمان جازم، وعقيدة راسخة، لا تؤثر فيها شبهات الملاحدة من الماديين وأضرابهم.

---

152) الماتريدي : كتاب التوحيد ص 181.

153) وهبي سليمان : اركان الايمان، ص 83.

*) طفح هذا العصر بالمكتشفات العلمية، فانبرى بعض المفكرين يدلل على وحود الله بناء على ما اودعه الله في هذا الكون من عجائب الاسرار في الانسان والحيوان والجماد والسماوات والارض. وقد تأثر كل واحد منهم باختصاصه في حقل المعرفة الانسانية التي اختص فيها. ومن امثال هذه المؤلفات :

- د. وحيد الدين خان : الاسلام يتحدى.
- د. احمد زكي : مع الله في السماء وكتاب مع الله في الارض...
- د. احمد الغمراوي : الاسلام في عصر العلم.
- محمد عوض ابراهيم : اهاك إله.
- ترجمة د. الدمرداش عبد المجيد سرحان : الله يتجلى في عصر العلم.
- أ. كريسي موريون : الانسان لا يقوم وحده، ترجمة محمود صالح الفلكي بعنوان : العلم يدعو للايمان.

منهجـــه في هذه الأدلـــة

إن هذا المنهج الذي سلكه الماتريدي يكاد يكون مستمدا من إشارات القرآن وتلميحاته. والدليل على ذلك طبيعة هذه البراهين، كبرهان التغير وبرهان الأحوال المتضادة، ومظاهر القهر والتسخير فيها، ودليل الاختراع والعناية.

ومما يزيد الأمر جلاء، ما أكّده الماتريدية مقتفين في ذلك أثر إمامهم، قال ابن الهمام: «أولَى ما يُستضاء به من الأنوار، ويسلك من طرق الاعتبار، ما اشتمل عليه القرآن، فليس بعد بيان الله بيان، وقد أرشدنا سبحانه الى وجوده (154) بآيات كثيرة كنا قد تعرضنا اليها عند بيان أدلة الماتريدي على وجود الله.

دليل الحدوث (*) له طابع قرآني :

إن أدلة الماتريدي ترجع في أغلبها الى دليل الحدوث. وهذا الدليل يعد أشهر دليل في أوساط متكلمي الاسلام، لما يترتب على نقضه من القول بقدم العالم، أدهى المسائل التي يأخذها المسلمون على الفلاسفة. ولقد تردّد المفكرون في نقده وتقييمه، فقد عدّه بعضهم دليلا مستنتجا من آي القرآن كما أسلفنا كأبي منصور.

ذكر البياضي الحنفي: «أنه برهان لطيف جليل مأخوذ من مسلك الخليل عليه التجية والتسليم، حيث استدل قبل أن يجري عليه القلم بالظهور بعد أن لم يكن، والأفول بعد الطلوع، وآثار العجز عن التدبير كما قال الإمام أبو منصور مستفهما عن سبيل الإنكـار في قوله: ﴿هذا ربي﴾ فإن حذف أداته مشهور قائلا: ﴿لا أحب الآفلين﴾، أي لا اثني على الـذي تتعـاقب عليه الأحـوال ويعتريه التغير والزوال باستحقاق الربوبية، ولا أعطيه المحبة التي تجب لله واجب الوجود الذي يستحيل عليه الزيادة والنقصان والذهاب والإتيان» (155).

---

154) المسامرة بشرح المسايرة (المتن لابن الهمام، والشرح لابن ابي شريف ص 15).

*) لقد ثبت علميا ان هذا الكون حادث: انظر البحث الطريف بعنوان «محاولات لتقدير عمر الارض» د. زغلول النجار: عالم المعرفة عدد 3 سنة 1970. كما ثبت ان هذا الكون ليس ازليا بعد اكتشاف «قانون الطاقة المتاحة» انظر وحيد الدين خان: الاسلام يتحدى ص 49، طبعة 6، سنة 1976.

155) البياضي: اشارات المرام، ص 86،

وتابع عضد الدين الإيجي الماتريدية في هذا الرأي، فذكر انه دليل مستوحي من ملاحظة إبراهيم للكواكب، وما يطرأ عليها من تغير.

تلك الملاحظة التي قادته الى الايمان ﴿فَلمَّا رأى الشَّمْسَ بازغةً قال هذا ربّي هذا أكْبَرُ. فلمّا أفَلَتْ قال يا قَوْمِ إني بريءٌ مما تشْركونَ إنّي وجهتُ وجهي للذي فطرَ السَمَـاواتِ والأرض حنيفًـا وما أنَا مِنْ المُشركينَ﴾ (الانعام 78/79). ـ واستنتج الإيجي عند تعليقه على قوله تعالى : ﴿لا أحب الآفلين﴾ : اي لا أحبهم فضلاً عن عبادتهم، لأنَّ الآفِلَ حَادِثٌ. وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث، فلا يكون صانعا للعالم، ولا يكون محبوبا للعقل، وفي الآية أيضا نفي لربوبية الجوهر. فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجواهر» (156).

ورأى د. حمودة غرابة : أن دليل ابراهيم احسن برهان على حدوث العالم. يتجلى ذلـك عنـد ما استقـرأ الكواكب، وأثبت لها الانتقال (157) من حال الى أخرى، وفي ذلك علامة حدوثها.

واما د. محمود قاسم فيذهب الى أن دليل الحدوث في شكل الجوهر الفرد ليس برهانا منطقيا ولا علميا، لانه دليل لا يزيل الشُبه ذلك لأن الدليل هو ما فرض نفسه على العقل فرضًا (158).

وصـاحب هذا الـرأي كان لاذعا في نقده للمتكلمين من اشاعرة وماتريدية ومعتزلة، وقد اتجه نقده لطرقهم التي تبعث على الشك أكثر مما تبعث على الإيمان حسب زعمه. ونقده لا يتجه الى دليل الحدوث كله بل يتجه الى فرع من فروعه هو دليل الجوهر الفرد. ولعل هذه المفاهيم كانت رائجة في عصورهم، وكانت متداولة لدى خاصتهم على الأقل. ولم لا يتجه الدليل الى الخاصة أحيانا ؟ أليست وظيفة علم الكلام الاساسية الرد على شبه المخالفين.

وخلاصة الرأي فان دليل الحدوث من أعظم الأدلة اقناعا إذا استُغِلَّ استغلالا حسنا، لأنه يستند الى آيات الكتاب الكريم، وما فيها من إشارات تدعو الى التفكر،

156) الايجي . المواقف، ج 3، ص 3.
157) د حمودة غرابة : الاشعري، ص 80.
158) د. محمود قاسم : اشارات المرام، ص 86

فتقود الى الايمان إذ ليس بعد بيان الله بيان على حدّ تعبير أحد الماتريدية (159). وهكذا يتضح كيف عوّل أبو منصور على النهل من نبع القرآن في استدلاله على وجود الله.

لماذا استمدّ الماتريدي من أدلة القرآن :

إن سبب تعويل الماتريدي على الاستمداد من أدلة القرآن يرجع الى :

أ ـ أنها أدلة تنطلق من المحسوس والمحسوس قريب من الإنسان، يتعامل معه في كل حين، سهل التناول عقليا، وهذه الايات كثيرة في القرآن، وكثرة الأدلة تفيد القوة وترسخ الإيمان.

ب ـ أن أدلة القرآن فضلا عن كونها محسوسة، ففيها منافع للانسان ومآرب، وخلقت لأجل غايات معينة، منها ما أدركها العقل، ومنها ما عجز عنه، أو لا يزال يحاول إدراكه. والطبع الانساني قد جُبِلَ على حب ما ينفعه، وهذه المنافع تهدي الى شكر المنعم، وبالتالي تقود الى الإيمان (160).

ج ـ أن هذه الأدلة تستجيب لجميع المستويات العقلية، فهي مناسبة للعامة، كما ان الخاصة من الفلاسفة والعلماء يجدون فيها طِلْبَتَهم، ويدركون إدراكا واعيا عظمة الله في مخلوقاته وبديع صنعه (161).

د ـ أنها أدلة تخاطب العقل والقلب معا. ذلك لأن الإنسان قد اشتمل على جانبين عقلي ووجداني، والاعتماد على جانب دون الآخر لا يوصل الى الحقيقة الجازمة، ولعله يورّث الشك إذا أسرفنا في الاعتماد على ناحية دون الاخرى. لأن الايمان عملية متشعّبة سبيلها تظافر الوجدان والعقل معا. (162)

هـ ـ أن هذه الأدلـة خاطب بها الله تعالى الفطرة الانسانية، (163) فكان حديثه لها حديث تنبيه الغافل، ولفت النظر، وإثارة العقل الى ما في هذا الوجود من

159) المسامرة بشرح المسايرة : ص 15 (المسامرة : لابن ابي شريف والمسايرة لابن الهمام).
160) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 195، 197، 198.
161) احمد امين : ضحى الاسلام، ج 3، ص 13.
162) د. رؤوف شلبي : منهج القرآن في اثبات العقيدة الاسلامية، ص 16.
163) الشهرستاني : نهاية الاقدام، ص 125

آثار تدل على الموجد. والمتأمل في آيات الكتاب الكريم لا يدرك أنها موجهة الى جاحد منكر، وإنما يجزم أنها موجهة الى الغافلين عما في الكون من الإبداع، أولئك الذين انحرفت فطرتهم، وتكبّلت عقولهم بالأهواء والتقاليد.

و ـ أدلة القرآن متنوعة، بحيث لم يقتصر على مثال واحد، بل لفت نظر الإنسان إلى عظمة الاختراع، ودقة الصنع في عجائب الحيوان والنبات، وما اشتمل عليه الإنسان من الآيات الباهرة، وما حوته الارض والسماوات من ملايين الكواكب قال تعالى: ﴿أأنتم أشدُّ خلقا أمِ السماءُ بناها، رفع سَمْكها فسوّاها، وأغطش لَيْلَهَا وأخرج ضُحاها والأرْضَ بعد ذلك دحاها أخرج ماءها ومرْعَاها والجبال أرْسَاها متاعا لكم ولأنعامكم﴾ (النازعات / 27ـ33).

وقال سبحانه: ﴿ومن آيَاتِهِ أنْ خَلَقَكُمْ منْ تراب ثم إذا أنتم بشرٌ تنتشرون، ومن آياته أنْ خَلَقَ لكم من أنفسكم أزواجا لِتَسْكُنُوا إليها وجعل بيْنَكُم مودَّة وَرَحمةً، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون، ومن آياته خَلْقُ السماوات والأرض واختلافُ ألْسِنَتِكُمْ وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين﴾ (الروم / 20ـ22).

هكذا يتضح كيف عوّلت المدرسة الماتريدية على آيات القرآن لتكون منطلقا الى البرهنة على وجود الله (164)، إذ قد أرشد سبحانه الى وجوده بآيات كثيرة كما تبيّن ذلك في عديد من الآيات التي أشرنا اليها عند عرضنا لأدلة وجوده سبحانه وتعالى.

مقارنة بين أدلة الماتريدي وأدلة الفلاسفة:

إن الفكرة العامة حول مفهوم الذات الالهية لدى الفلاسفة، هي فكرة تجريدية قد أوغلت في النظر العقلي، وأسرفت فيه الى أقصى الحدود.

«فالواحدُ الحق» عند الكندي مثلا، لا يدخل مع الكائنات تحت جنس، أو ما يشبهه، فإن لم يكن كذلك فهو مركب. بل إنه فوق الانقسام والكثرة، وأنه الإنيّة الحق التي لم تكن ليس، ولا تكون ليس أبدا وهو العلة التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها (165).

164) المصدر السابق، ص 15، 16.

165) د. محمد عبد الهادي ابو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، ص 215

وقد استدلّ الكندي بأدلة على وجود الذات الإلهية منها :

1 ـ دليل العلية : القائل بأن الموجودات لا بد لها من موجد ذلك لأن النظر العقلي يقتضي أمرا من ثلاثة أمور :

ـ إمـا إنهم وُجِدُوا بدون مُوجد، وإما أنهم خَلقوا أنفسهم، وإما أن غيرهم خلقهم، والأمران الأولان باطِلان، فتعيّن القسم الأخير.

2 ـ دليل تركيب العالم، وتعاقب الوحدة والكثرة عليه، فلا بد من علة واحدة بالذات خارجة عن هذا العالم، وتؤثر في تركيبه وكثرته.

3 ـ دليل آثار التدبير في العالم تدل على وجود مدبر لا يرى.

4 ـ دليل الغائية : لأنه ما من موجود في هذا الكون إلا وخلق لغاية معينة (166).

5 ـ دليل تنـاهي العـالم وهـو برهـان رياضي ذكـر د. محمـود قاسم : أن الماتريدي قد أخذه عن هذا الفيلسوف (167).

وأمـا الفـارابي فإنه يقول : «لك أن تلحظ عالم الخلق، فترى فيه أمارات الصنعة؛ ولك أن تعرض عنه، وتلحظ عالم الوجود المحض. وتعلم أنه لا بد من موجد بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات، فإن اعتبرتَ عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالَمَ الوجود المحض فأنت نازلٌ. تَعْرفُ بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا. قال تعالى : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ (فصلت / 53) (168).

ويقول ابن سينا : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول، ووحدانيته، وبراءته من السمات، الى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله. وإن كان ذلك دليلا عليه. لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث هو موجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الـوجود. والى مثل هذا أشير في الكتاب الالهي : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي

166) المرجع ذاته : رسائل الكندي الفلسفية، ص 75 وما بعدها.

167) د. محمود قاسم ؛ مقدمة مناهج الادلة، ص 21.

168) الفارابي : فصوص الحكم، ص 139.

أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ ـ أقول : إن هذا حكم لقوم، ثم يقول في الكتاب الالهي أيضا : ﴿أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه» (169).

والملاحظ في هذين النصين :

1 ـ اعتبار الكون المشاهد طريقا ثانيا للاستدلال، وهو المعبر عنه بالطريق الصاعد.

بينما كان هذا الأسلوب عند الماتريدي هو الأسلوب المعوّل عليه فمن الكون المشاهد، ينطلق الى الاستدلال على وجود الله.

2 ـ اعتبر الفارابي وابن سينا عالم الوجود المحض أو الطريق النازل أشرف الأدلة وأوثقها. وهكذا يتضح الفرق بين طريقة الماتريدي وطريق الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله.

مبدأ الترجيح والتخصيص عند الماتريدي :

ومفاده أن العالم قد اشتمل على حقائق وماهيات موجودة وكل موجود إن كانت حقيقته قابلة للوجود والعدم على السوية فيكون ممكنا (170).

وأما إذا لم تقبل حقيقته العدم، واستحال انفكاك الوجود عنها، عندئذ يصير هذا الموجود واجبا، يقول أبو منصور موضحا ذلك : «إن الأصول ثلاثة : ممتنع وواجب وواسط وهو الممكن، وعلى ذلك جميع أمر العالم. فالواجب في العقل على جهة لا يجوز مجيء الخبر بغيره، وكذلك الممتنع، ويجيء في الممكن (171)، فالعالم كما يتبين من خلال هذا النص ينقسم الى أصول ثلاثة : المستحيل أو الممتنع حسب تعبير أبي منصور، وواجب لذاته، وممكن وهو الذي تعتريه أحوال التغير من حال الى حال، ويختصّ بكيفيات وصور دون أخرى، وتخصيص هذه الموجودات بكيفية دون أخرى يتولى بيانه الرسل (172).

169) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات، ج 1، ص 214.
170) الرازي الاربعين، ص 11
171) الماتريدي · التوحيد، ص 184
172) نفس المصدر والصفحة،

فهم الذين لهم القول الفصل في بيان أحوال الممتنع والواجب والممكن، والعقل قد يضطرب في أحكامه على هذه الأصول، وقد لا يصل الى نتيجة حاسمة فيها، لذلك كانت الكلمة العليا فيها للوحي.

وقد اتخذ مبدا الترجيح صورة أخرى لدى الماتريدية، ومفاده أن الموجودات تنقسم كما ذكر أبو منصور الى ثلاثة أصول : الواجب والمستحيل والممكن، وهذا الممكن كما يوضحه ابن الهمام يفتقر بالضرورة الى مخصص «لأن كلا من تقدّمه على ذلك الوقت وتأخّره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن، فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه، لأن الترجيح من غير مرجح مستحيل (173).

ويتجلى لنا الأمر من خلال ما تقدم أن أبا منصور لم يوغل في التقسيمات المنطقية المحضة، ولم يسرف في النظريات العقلية المجردة، وانما كانت براهينه تناسب جميع المستويات لأنه كغيره من أهل السنة يرى أن أدلة وجود الله تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرضى القلوب، فالطبيب إن لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر طاقة المريض كان إفساده بالدواء أكثر من إصلاحه، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق استعمال هذه الأدلة لجميع الناس على وتيرة واحدة.

أولا : فعوام المسلمين الذين آمنوا تقليدا، لا ينبغي أن نثير شكوكهم في عقيدتهم، بتفصيل هذه الأدلة والاستفاضة فيها.

ثانيا : وأما أولئك الذين اتصفوا بنوع من الذكاء، ولا تدرك عقولهم القضايا المجردة، فينبغي التلطف معهم بكلام مقنعٍ مقبولٍ، وبحجج مبينةٍ غير مغرقة في الأقيسة النظرية.

ثالثا : وأما الأذكياء الذين لا تنفع معهم الحجة الخطابية، فينبغي أن نحاجهم بالأدلة العقلية النظرية، والبراهين اليقينية القطعية، (174) لذلك انطلقت ادلة الماتريدي من الواقع القريب والبعيد أحيانا، ومما تكثر مشاهدته من الإنسان كنفسه، فقد ذكر أن «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (175) وهي دعوة الى التأمل في النفس، ودقة صنعها لا في الاقيسة التجريدية، والبراهين المسرفة في اشكال المنطق الصوري، التي لا يدركها الا الخاصة.

---

173) المسامرة بشرح المسايرة، ص 18.

174) المسامرة بشرح المسايرة : ص 55، (المتن لابن الهمام، والشرح لابن ابي شريف).

175) الماتريدي كتاب التوحيد. ص 102.

كما امتاز هذا الفكر بوضع برهان التغير في إطاره العام، بينما كان المفكرون قبله يقتصرون في هذا الدليل على مظهر واحد من مظاهر الكون، كما فعل الأشعري عند تمثيله بالإنسان وتقلبه في مختلف الأطوار (176).

لذلك فإن أدلة الماتريدي تعدّ ثروة فكرية هامة في علم الكلام، إذ تسربت بعض أشكالها ومضامينها الى المؤلفات السنية من أشاعرة وماتريدية كما يبدو ذلك في دليل العلية خاصة.

ويظهر أن فضل سبقه الى التنبيه على دليل العناية والاختراع أمر لم يخف على العلماء، وهما دليلان نبه على خطرهما ابن رشد في مناهج الأدلة، ولربما فضلهما على ما سواهما من البراهين (177). وانتقد الاشاعرة والمعتزلة لإهمالهما لهما والاتجاه الى غيرهما كدليل الجواهر والأعراض.

وتتجلّى طرافة أبي منصور في تدليله بالشر على وجود الباري سبحانه إذ توصل بفكره الثاقب الى استخدام جميع المخلوقات في شتى صورها واختلاف مظاهرها، بينما درج الفلاسفة على التدليل بالخير والجمال. وبينما نرى دليلا كدليل الممكن والواجب بالرغم من شهرته، فإنه قلّ أن ينقل كافرا الى إيمان بل لربما قاد الى الشك في العقيدة، وإثارة التردد أكثر من إثارته للايمان الجازم.

يتبيّن إذن أن أبا منصور الماتريدي كان مبتكرا في كثير من الأدلة، بعيدا عن الاسلوب الجدلي، ينهلُ من نبع القرآن الفياض، ويجنح الى العقل في غير إسراف فتبوأ بفضل ذلك مكانة مرموقة بين المدارس الكلامية من أشاعرة ومعتزلة.

ويبدوا أن الماتريدي يحتلّ مكانة خاصة في الفكر الاسلامي الحديث، لأن مباحثه الدينية التي أثارها تعدّ حجز الزاوية الذي يمكن أن يقام عليه براهين جديدة مستمدّة من حقائق العلم، وما توصّل اليه من اكتشافات باهرة.

فإذا أخذنا مثلا برهان الاستدلال بالخلق، أو الاستدلال بنظام العالم، أو النعم التي سخرها الله الى الانسان «العناية»، فإننا نلمح يد الله التي خلقت قد أَرَتْ نفسها في خَلْقها، وإرادة الله التي خصّصت قد أظهرت نفسَها في مُبدعاتها، وحكمة الله ظاهرة في هذا الكون.

---

176) الاشعري : اللمع، ص 6.

177) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 153 وما بعدها.

ولو رحت تسرد مظاهر «الاتساق والاتقان» كما عبّر عن ذلك أبو منصور، العمر كله، لارتد اليك الفكرُ خاسئا كليلاً من روعة التدبير العجيب، فكل شيء بمقدار وحساب، بحيث يتلاءم مع مكانه وزمانه، ويتناسق مع غيره من الموجودات القريبة منه والبعيْدة عنه. وهي بينها جميعا توازن شامل ينتظم به سير الوجود كله.

هذه الحقائق الباهرة التي أشار إليها أبو منصور لا يزال العلم كل يوم يأتينا فيها بجديد من المكتشفات، التي تجعل الإنسان يقف مشدوها أمام دقة الصنع، والإتقان المحكم في هذا الكون.

الفصل الثاني

صفات الله

الصفـات عمومـا

اتفق العلمـاء على انـه يجب في حق الله اتصافه بكل كمال يليق بجلاله وعظمته. ويستحيل في حقه تعالى أن يتصف بأي صفة من صفات النقص التي لا تليق بجلاله تعالى.

1 ـ وجوب الصّفات :

وقـد وصف الله نفسه في القرآن فأبلغ. وذكر بأنه القادر، العالم، الحي، السميع، البصير.

وقد تحدث أبو مصنور الماتريدي عن صفات الله فقال بانها حق من السمع والعقل جميعا (1).

أما السمع فقد ورد وصف الله في القرآن بمثل قوله ﴿الله لا إله إلا هو الحيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة / 256)، وقوله : ﴿عالِمُ الغيب والشَّهَادَةِ﴾ (الرعد / 10)، وقوله : ﴿الله الصَّمَدُ لم يلِدْ ولم يُولَدْ﴾ (الاخلاص / 2ـ3)، وقوله : ﴿تَبَارَكَ إِسْمُ رَبُّكَ ذِي الْجَلاَلِ وَالإكرام﴾ (الرحمن 87)، وقوله ﴿هو الّذِي لا إله إلاّ هو المَلِكُ الْقُدوسُ السَّلاَمُ المؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الجبَّارُ المتكَبِّرُ سبحانَ الله عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الحشر / 23)، الى غير ذلك من الآيَات التي تتضمّن التشبيه أحيانا والتنزيهَ أحيانا أخرى.

وأمـا السنـة فإن المتأمل في كتب الأحاديث الصحيحة، يجدها قد أوردت الحديث عن صفات الله في أبواب كثيرة وصيغ متنوعة، منها : «أن لله تسعة وتسعين

1) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 44.

اسما من احصاها دخل الجنة» . ومنها : «أنه تعالى ينزل من السماء حين يبقى ثلث الليل الأخير ليستجيب لدعوة الداعي وليقبل توبة التائب» (2) .

وأما دلالة العقل على الصفات عند الماتريدي ، فإن اتساق العالم ، وتنظيمه البديع ، وترتيبه المحكم كلها ظواهر تدل على أن الخالق متصف بجميع صفات الكمال ، ومنزه عن جميع صفات النقص .

وقد ضمّن أبو منصور هذه المعاني في قوله «إن العقل يوجب ذلك لأن الله سبحانه إذ ثبت عنه مختلف الخلق بجوهره وصفاته دل ذلك على أن فعله ليس بفعل الطباع بل هو فعل الاختيار . . . وأيضا ان اتساق الفعل المتوالي ـ بلا فساد يظهر عن طريق الحكمة ـ يثبت كون المفعول بالاختيار من الفاعل فثبت أن الخلق كان بفعله حقيقة» (3) .

وهو نفس رأي الاشعري فيما رواه عنه الشهرستاني قال «قال الاشعري الانسان إذا فكر في خلقته ، ومن أيّ شيء ابتدأ ، وكيف دار في اطوار الخلقة طورا بعد طور ، حتى وصل الى كمال الخلقة . . . علم بالضرورة أن له قادرا ، عالما مريدا ، إذ لا يتصور حدوث هذه الأفعال المحكمة من طبع . . . وتبيّن آثار الإحكام والإتقان في الخلقة . فله صفات دلّت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالما ، قادرا ، مريدا ، دلت على العلم والقدرة والإرادة» (4) .

وينبغي أن نلاحظ أن المسلمين في الصدر الأول ، قد درجوا على التسليم بما جاء في الكتاب والسنة ، ولم ينشغلوا ببحث الصفات الإلهية بل كان التوحيد الخالص رائدهم . وكانوا إذا وجدوا بعض النصوص يوحي ظاهرها بالتشبيه فإنهم ينصرفون عنها ، ويعتقدون أن المراد منها ليس ذلك بدون تأويل .

2 ـ نفـــي التشبيـــه :

تسرب نزعة التشبيه الى العقيدة الاسلامية :

ثم حدثت فتن سياسية في أواخر العهد الراشدي ، فأدّت الى ظهور بعض الغلاة المتطرفين كالسّبئيّة أتباع عبد الله بن سبأ الذين يقولون بالتشبيه والتجسيم

2) البخاري : كتاب التوحيد ـ وصحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء حديث رقم 5 .
3) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص 44 .
4) الشهرستاني : الملل ، ج 1 ، ص 94 .

وتابعهم بعد ذلك في مذهبهم بعض غلاة الشيعة كالبيانية والخطابية والأزدية وسواها، متأثرين بما عجت به رقعة الشرق من حضارات وديانات مختلفة (5).

ولعل نزعة التشبيه قد تأثر بها هؤلاء من الديانة اليهودية التي أسرفت في ذلك الى حدّ تشبيه الإله بالإنسان، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. ويعلل الشهرستاني نزعتهم فيقول : «فلأنّهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة، والمشافهة، والتكلم جهرا، والنزول من طور سينا انتقالا، والاستواء على العرش استقرارا، وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك» (6).

ويرى الدكتور نيبرج «أن الشيعة محل امتزاج الثنوية بالاسلام، إذ في افكارها الرئيسية من المناسبة لآراء الثنوية ما لا يخفي، مثال ذلك قولها في أيمتها، وتجسيمها الذي هو أقرب شيء الى تجسيم الثنوية» (7). ولم يكن التشبيه عند غلاة الشيعة فقط، بل ظهر عند الكرّامية اتباع محمد بن كرّام السجستاني (255 هـ)، فكان من مثبتي الصفات، وانتهى في ذلك الى بدعة التشبيه والوقوع في التجسيم. وقد تحدث عنهم الماتريدي، فقال : إنهم الذين يجعلون له مثالا في الخلق كالجسمية والحد والنهاية والحركات والسكون (8).

وقد شبّههم البغدادي بالثنوية تارة، وبالنصرانية تارة أخرى عند قوله : «وزعم ابن كرّام أن معبوده جسم له حدّ ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه. وهذا شبيه بقول الثنوية : إن معبودهم الذي سموه نورا يتناهى من الجهة التي يلاقي الكلام، وإن لم يتناه من خمس جهات وزعم أنه جوهر، كما زعمت النصارى أن الله جوهر» (9) وفِرَقُ المشبهة كانت منتشرة في أنحاء العالم الإسلامي، وقد عدّ الشهرستاني منهم اثنتي عشرة فرقة نعتهم بالجهل والسفه وعدم الاعتبار، وساق مقالتهم بنفس عبارة البغدادي (10).

---

5) الدكتور علي الشابي : النشرة العلمية لكلية الشريعة عدد 1 : اثر التراث الشرقي في اصول المذهب السبيء، ص 249.

6) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 2، ص 18، ط القاهرة : 1968.

7) الدكتور نيبرج : مقدمة كتاب الانتصار للخيطا، ص 56.

8) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 120.

9) عبد القار البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 203، ط، بيروت، 1973.

10) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 180.

ورغم وضوح العقيدة الاسلامية، فإن تيار التشبيه قد سرى بين عدد غير قليل من المسلمين. فكان على المفكرين السنّيين خاصة بيان المنهج الأمثل في مثل هذه القضايا المطروحة على الساحة الاسلامية يومئذ.

ردّ الماتريدي على هذا الانحراف في العقيدة

وللماتريدي فيما يبدو لنا موقف فكري فذّ من هذه القضية، يدلّ على عمق وذكاء وبراعة في معالجة المشاكل العقدية. فهو يرى أنّ الإنسان مضطر الى استخدام الصفات البشرية لينتهي من خلالها الى إثبات الصفات الإلهية. ولذلك قال: «إن حرف التوحيد ابتداؤه تشبيه وانتهاؤه توحيد» (11)، لأن العقول البشرية عاجزة عن إدراك الذات الالهية وما تتصف بها، وبما أنها عاجزة عن ذلك فهي تحاول أن تجمع بين ما هو مجرد وغير مدرك، وبين ما هو محسوس وسهل التناول عقليا، لتصل من خلال ذلك الى مفاهيم تقرب من العقل الإنساني، وتخلع على الذات الالهية الصفات اللائقة بمقامها في غير تشبيه ولا تعطيل ايضا.

والنص التالي يوضح ما ذهب اليه الماتريدي من أن الصفات الإلهية تشبيه في التصور الأوّل ثم يصل الأمر الى التوحيد الخالص «لأنّ بالمدركِ المفهوم يُستدلّ على ما قَصُرت عليه الأفهام من إدراك... نحو ما يدرك ثواب الآخرة وعقابها بلذّات الدنيا والأذيّات فيها، وكذا وصف الله تعالى بالمدرك من خلقه للدلالة والعبارة فقيل «عالم قادر» إذ في الإمساك عن ذلك تعطيل وفي تحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه» (12).

هكذا يتضح أن التنزيه ينطلق اساسا من التشبيه. وهذه الفكرة نجد صداها لدى ابن رشد فيلسوف قرطبة، ممّا يدلّ على تأثره بأبي منصور الماتريدي، قال صاحب «مناهج الأدلة» «من المعروف في فِطَرِ الجميع أن الخالق يجب أن يكون، إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا، وإلاّ كان من يخلق ليس بخالق. فاذا أضيف الى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إمّا منتفية عن الخالق، وإمّا موجودة

11) الماتريدي: التوحيد، ص 42.
12) المرجع نفسه.

في الخالق على غير الجهة التي هي عليها المخلوق. وإنّما قلنا على غير الجهة لأنّ من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا، وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك» (13).

وهـذه القضية تعـود الى التفـريق بين عالم الغيب الـذي هو غير مدرك ولا معروف، وبين عالم الشهادة المحسوس، إذ كثيرا ما يتخذ المتكلمون هذا العالم المحسوس. لينطلقوا منه الى معرفة عالم الغيب، وذلك سبب من أسباب الوقوع في الحيرة واللبس والاضطراب.

ولإزاحة هذه الحيرة يعتمد الماتريدي الى استعمال الأسلوب التعليمي ليصل بالاستجـواب الى بلورة العقيدة الصافية. والنص التالي يوضح الأمر جليا: «وقد يكون ما هو؟ ما صفته؟ فجوابه سميع بصير. وما هو؟ أي مما يعرف له مائية في الخلق، فهو يتعالى عن المثال. وما هو؟ يحتمل ما فعله، فجوابه: خلق الخلق، ووضع كل شيء موضعه، وذلك حكمته، وقد يحتمل ما هو؟ أي ممن هو؟ فهو يتعالى عن أن يكون من شيء، بل هو مكوّن الأشياء (14) ولدفع وهْمِ التشبيه يوردُ الاحتمـالات المختلفة قال «والسؤال عن الكيفية يحتمل وجهين: أحدهما طلب المثال له أن يكون مثلا لشيء من الأشياء، والله واحد يجلّ عن الأشباه، ويحتمل كيف صفتـه؟ فجوابه مثل الأوّل أن ليس لصفته كيف، إذ هو طلب المثال، وهو يتعالى عن الشّبه بالذات والصفة، إلاّ أن نريد به: أيوصف هو؟ قيل: بلى: بما وصف به نفسه من الرحمة والعلم والقدرة» (15).

هذه الأساليب الفكرية لتوضيح العقيدة الإسلامية قد كان الماتريدي مدفوعا اليها دفعا. إزاء ما كان موجودا في بيئته من قول بالحلول، لذلك ذكر «أن الله سبحانه لا يوصف بالاتصال بالأشياء ولا الانفصال ولا بالحلول فيها ولا الخروج منها من جهة المسافة على ما هو» (16).

---

13) ابن رشد: مناهج الادلة، ص 169 ـ 170.

14) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 107.

15) المصـدر نفسـه.

16) المصـدر نفسـه.

هكذا يتجلّى كيف يدفع الماتريدي بدعة التشبيه، إنطلاقا من فكرة طريفة هي أن العقول البشرية واقعة في التشبيه ابتداءًا، لأنها بالضرورة تستعمل ما هو مشاهد، ثم تنتهي الى وصفه بما وصف نفسه، على غير ما هو معروف في الشاهد (17).

3 ـ نفي التعطيـــل : (*)

يعـد المـاتـريدي من أقـدم من تحـدث عن تيار تعطيل الصفات، و«كتابه التوحيد» من أندر الوثائق في هذا الباب.

أ ـ نقد الجهمية :

وقـد تزعّم تيّار التعطيل جهم بن صفوان (*) كردّ فعل على غلاة المشبهة. وجوهر عقيدة جهم أن الله لا يمكن أن يوصف بصفة ذاتية مما يوصف بها الخلق، كموجود وحي وعالم ومريد. وإنما يوصف بأنه قادر وموجود وفاعل وخالق، لأن هذه الأوصاف تختص بالله وحده إذ لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى (18).

وذكر الأشعري أن جهم بن صفوان نفي عن الله سبحانه السمع والبصر (19)، واعتقد اننا لا نطلق عن الله لفظ «شـيء» (20).

ويعلّل الماتريدي رفض جهم لبعض الصفات بخوفه من التشبيه (22)، ويردّ على خوفه ردّا مقنعا «بأن الأصل أن لله اسماء ذاتية يسمّى بها نحو قوله الرحمن،

---

17) الماتريدي : التوحيد، ص 93.

*) مصطلح التعطيل اطلقه اهل السنة على من ذهب الى توحيد الذات والصفات من الجهمية والمعتزلة

*) جهم بن صفوان ويكنى بابي محرز، مولى لبني راسب من الازد اصله من بلخ وقيل من ترمذ ونسبه اخرون الى سمرقند (آسيا الوسطى).

لم تذكر المصادر تفصيلا عن نسبه، ولا عن حياته، وانما تشير الى انه اتصل بالجعد بن درهم واخذ عنه القول بخلق القرآن وناقش ابا حنيفة في مشكلة الايمان. وقد اتصل جهم خلال بقائه في ترمذ بالحارث بن سريج الذي جعله كاتبا له، ولما اخفقت ثورة الحارث على الحكم الاموي، قتل جهم على يد مسلم بن احوز سنة 128 هـ / 745 م. انظر الدارمي : الرد على الجهمية، ص 6.

الملطي : التنبيه والرد، ص 90.

18) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 199، وايضا الملل. ج 1 ص 86.

19) الاشعري : الابانة، ص 9.

20) الاشعري : مقالات الاسلاميين ج 2، ص 338.

21) خالد العسلي : جهم بن صفـوان، ص 78.

22) الماتريدي : التوحيد، ص 93.

وصفـات ذاتية بهـا يوصف، نحـو العلم بالأشياء والقدرة عليها، لكن الوصف له منـا. . . وبما يحتمله وسعنا، وتبلغه عبارتنا» (23). فهي اذن صفات معبر عنها بكلمات عادية، وقد تستعمل في حياة الناس. ولكن الاختلاف يترتّب عليها عند إطلاقها. فإذا قلنا إن الله يرى فليس معنى ذلك أن لله عينين كأعيننا، وأنه يعوزه نور يعين على مرأى الأشياء، وإذا قلنا إن الله يسمع فليس المقصود أن لله أذنين كآذاننا وأنه يفتقر الى هواء لجذب الصوت اليها، وغير ذلك من الصفات، فإنها لا تحتاج بالنسبة اليه تعالى الى جوارح لانكشافها. وبالجملة فهي عبارة عن أوصاف لإثبات الكمال الى الذات الالهية وتنزيهها عن كل نقص.

ب ـ المعتزلة والفلاسفـة :

لقد كان الماتريدي مطلعا على آراء المعتزلة في الصفات، وقد أفرد مؤلفات للردّ على هذه الفـرقـة. ككتاب «بيان وهم المعتزلة». و«ردّ تهذيب الجدل» لأبي القـاسم الكعبي و«ردّ وعيد الفسـاق» له. و«ردّ أوائـل الأدلـة» له، و«ردّ الأصـول الخمسة»، ويظهر ذلك جليا في ثنايا «كتاب التوحيد»، و«تأويلات أهل السنة» إذ أورد آراء ابراهيم بن سيّار النظّام وآراء النجارية المنسوبة الى حسين بن محمد النجار (ت 230 هـ / 844 م)، والبرغوثية التي يتزعمها محمد بن عيسى الملقب ببرغوث (ت 235 هـ / 849م) (24).

ومجمل آراء المعتزلة حسبما ذهب الى ذلك واصل بن عطاء (ت 80 هـ 131 هـ) يتمثل في القول بأن الصفات عين الذات، وعدّ من أثبت صفة قديمة فقد أثبت اليهن، وأرجع جميع الصفات الى العلم والقدرة، وحكم بأنهما صفتان اعتباريتان للذات القديمة أو حالان كما قال أبو هاشم الجبائي (25).

ويعلل الشهرستاني شروعهم في مثل هذه الأقوال بمطالعة كتب الفلاسفة، ويذكر صاحب «الملل» أن مقالة واصل في البدء لم تكن نضيجة (26) ثمّ اكتمل مذهب المعتزلة في الصفات، وانقسم الى مفهومين رئيسيين :

---

23) المصدر نفسه.
24) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 120.
25) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 46.
26) الشهرستاني : الملل، ج 1 ص 36.

أولا : مفهوم ثبوتي يمثله العلاّف، وقد صوّره القاضي عبد الجبار أحد أيّمتهم بقوله : «إن الله تعالى عالم بعلم هو هو، وهو حيّ بحياة هي هو» (27) وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته.

ثانيا : مفهوم سلبي محض، يمثله إبراهيم بن سيار النظام، ذكر فيه أنك إذا قلت أن الله عالم أي ليس بجاهل، وإذا قلت إنه قادر أي ليس بضعيف، ويوضح صاحب «مقالات الاسلاميين» هذا الرأي فيقول «إذا قلت : إن الله عالم ثبّت له علما هو الله، ونفيت عنه جهلا، ودلّلت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت : قادر نفيت عنه عجزا، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه، ودللت على مقدور. وإذا قلت لله حياة اثبت له حياة وهي الله، ونفيت عن الله موتا» (28).

واعتبر أبو هاشم الجبائي هذه الصفات أحوالا لا تعرف بانفرادها. وإنما تدرك من خلال الذات، وهي لا تعدّ موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة. (29) وقد ضرب المثل برأيه في الخفاء فقالوا : «أدقّ من كسب الأشعري، وأخفى من أحوال أبي هاشم».

ومهما يكن من افتراق المعتزلة في شأن الصفات، فإن أبا منصور يرى أنهم جميعا لايثبّتون الغيْرية، بينما يعد أهل السنة من مثبتي الصفات ومن القائلين بأنها ليست هو ولا غيره (30).

والماتريدي رغم موقفه الحذر من هذه القضية فإنه لا يبدِّع غيره من المسلمين كالمعتزلة ولا يتهمهم بالكفر. فأصحاب الفلسفة المشائية من المسلمين وصفوا الله بالبساطة، والوحدانية، والكمال، والخير الخالص، وصْفا على سبيل السلب أو الإضافة حتى لا تتعارض مع وحدة الذات، لأن الواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد هو العقل (31).

ورغم تجريد الفلاسفة وسلوكهم مسلكا خاصا فإن أبا منصور لم يبدعهم بل يقول عنهم بأن من نفى الأسماء والصفات من الفلاسفة لم يقل بالتعطيل (32)، وإنما هدفه الإثبات في غير تشبيه.

27) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة، ص 183.
28) الاشعري : مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 241.
29) الشهرستاني : الملل، ج 1، ص 82.
30) الماتريدي : التوحيد، ص 55.
31) د. محمد عبد الهادي ابو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية، ص 80.
32) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 48.

ويتضح من خلال هذا الموقف الفكري كيف كان هذا المفكر السني متسامحا مع المخالفين في الرأي. وهو أمر لم نتعوده من مفكرين كثيرين في تلك الحقبة بل لقد درج بعضهم على رمي المخالف بالكفر والزندقة.

4 ـ إثبات الصفـــات :

وأهل السنة من أشاعرة وماتريدية انطلقوا من القرآن ليثبتوا للذات الإلهية ما يناسب مقامها من الكمال وليدفعوا بالحجة، الضلال والهرطقات التي تردّت فيها بعض التيارات المنحرفة.

ولقد رسم أبو منصور الماتريدي منهجا رائعا يتسم بقدرة فائقة على تحليل هذه المسائل الدقيقة دون أن يُرمى بما رمي به أمثاله من أنه أثبت الاثنينية بإثباته صفة قديمة الى جانب ذات قديمة.

لذلك ذكر أن الله سبحانه وتعالى يتصف بما وصف به نفسه من العلم والحياة والسمع والبصر والقدرة.. وهو موصوف بها لذاته (33) كما اعتبر مذهبه من مثبتي الصفات (34).

أ ـ العينية والغيرية :

وينبـه أبو منصور الى أن هذه الصفات ليست هو ولا غيره، أي ليست ذاته تعـالى، ولا هي غير ذاته (35)، حتى لا تستقل بكيان خاص، فيؤدي ذلك الى تعدّدها وبالتالي ينتج عن ذلك تعدد القدماء.

وقد سئل أبو منصور عن عبارة «لا هو ولا غيره» فقال : تلك صفاته كما أخبرنا في كتـابـه ولا مجاوزة عن هذا (28)، حرصا من أن تزلّ به القدم، وهو يفترض الأسئلة، ويجيب عنها. (37) والسؤال الملحّ هنا لماذا يتدرع الماتريدي بموقف السلف، ويفوز بنفسه في هذا الدرب الصعب، والمسلك الواعر ؟

33) الماتريدي : التوحيد، ص 220.
34) المصدر ذاتـه.
35) المصدر ذاتـه.
36) ابو المنتهى (احمد بن محمد المغنيساوي) : شرح الفقه الاكبـر، ص 22. وايضـا البياضـي : اشارات المرام، ص 118.
37) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 107.

يتبين من خلال «كتابه التوحيد» انه كان مدفوعا الى ذلك دفعا، لذلك استعمل الأسلوب التعليمي حتى لا ينزلق المسلمون في متاهات تؤدي بهم الى الانحراف عن عقيدتهم الصافية، لا سيما وقد كانت مباحث الصفات متداولة في أديان الهند، ولدى النصارى، وعند فلاسفة اليونان، حسب ما أكد ذلك مؤرخو الفرق (38).

3_5 وليست مسألة التحرّي والدقة في وصف الله عز وجل «صيغا غنوصية» كما زعم جولد تسيهر (39)، وإنما رد البدع من أوكد واجبات المسلم. وهذا التصدي لا يكون إلا بنفس سلاح الخصم.

وقد رأى د. محمود قاسم في عبارة «لا هي هو» «ولا هي غيره» تناقضا (40) وقد حاول بعض الماتريدية (41) دَفْعهُ: فأثبت أن هذا التغاير لا يقع باعتبار الظهور في الكائنات، والوجود الخارجي، وإنما يحصل الانفكاك في الذهن فقط. وجلية الأمر فإنه يرفض القول بالصفات الزائدة عن الذات كما فعل المعتزلة، ولكنه يثبت لها المغايرة الذهنية التي ليس لها اعتبار في الخارج.

وهكذا فإن القضية المطروحة، تبدو محل اتفاق بينه وبين المعتزلة في النتيجة النهائية. فهم قد هربوا من التعطيل والتعدد وهو قد هرب منهما، بيد أن المعتزلة انتهوا الى حل ينسجم مع موقفهم في القول بالعينية، بينما الماتريدي لم يصل الى حلّ واخذ بالتوقف. والحق أن المنهج الذي أقرّه في الصفات ينتهي به الى ما انتهى اليه المعتزلة. ولو عرض د. محمود قاسم رأي الماتريدي على رأي المعتزلة، لأدرك أنه لا تناقض فيه، لأنّه يريد أن يفرّ من التعطيل والتعدد كما هو مذهبهم، وإنما نقطة ضعفه تتجلّى أنه تبنّى المنهج الاعتزالي العقلي، ورفض النتائج الموصلة اليه، وارتضى التوقف ولو كان توقفه عند مذهب السلف لكان أسلم.

وإذا وازنا بين رئيسي أهل السنة الأشعري والماتريدي في هذه القضية، فإننا نجد أن الاتفاق يكاد يكون تاما؛ بينهما فقد روى الشهرستاني عن الأشعري «أن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة حي بحياة، مريد بإرادة، متكلّم بكلام. وهذه

---

38) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 210، وانظر ايضا: ابن النديم. الفهرست ص 464، وايضا الشهرستاني: الملل، ج 1 ص 44 وج 2، ص 50.

39) جولدتسيهر: العقيدة والشريعة، ص 100.

40) د. محمود قاسم: مقدمة مناهج الادلة، ص 41.

41) كمال الدين البياضي الحنفي: اشارات المرام، ص 118.

الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال «هي هو، ولا هي غيره» (42)، غير أن المدرستين الأشعرية والماتريدية قد حصل بينهما اختلاف هيّن، فقد عمدت المدرسة الثانية الى صيغ دقيقة أشار إليها أبو معين النسفي وهو أعظم من نصر مذهب أبي منصور بل إنه معدود بين الماتريدية كالجويني والغزالي والباقلاني بين الأشعرية بقوله « وقد امتنع مشائخنا عن عبارة الأشاعرة عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات» احترازًا عما توهم أن العلم وغير ذلك. . . آلة وأداة (43). بل الأجدى القول : إن الله عالم وله علم، وحي وله حياة، ومتكلم وله كلام، وهو موصوف به في الأزل وامتنعوا عن الصيغة التي تشتمل على الباء لأنها توهم الآلة كما يقال قاطع بالسكين وضارب بالسيف (44).

وهذا الرأي نفسه نجده لدى نور الدين الصابوني الماتريدي (ت 580 هـ 1184 م) يذكر «أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال. . . وصفاته أزلية، أبدية قديمة، . . . لا تشبه صفات الخلق بوجه من الوجوه، فهو حي، عالم، قادر سميع بصير، مريد متكلم، الى ما لا يتناهى من صفات الكمال، وله حياة، وعلم، وقدرة، وسمع وبصر، وإرادة، وكلام» (45)، ولعل التشديد على هذه الصيغ يبرز حرص الماتريدية على نفي الإضافات الزائدة على الذات.

وقد وصف جولد تسيهر صنيع شيوخ سمرقند في هذه المسألة «بالحيلة البارعة» وذكر أنهم قد استعملوا صيغة متوسطة هي : الله عالم «ويملك علما عزي اليه أزليا. . . الى آخر الصفات» (46).

ومهما تكن الصيغة التي استعملها الماتريدية فانها تدل على تطوّر المذهب، والتحرّي في العبارات، والدقة في الصيغ، وليست «القضية متعلقة بالتحيل البارع» كما ذكر صاحب العقيدة والشريعة (47) وإنما تعود الى اختيار الصيغة المناسبة للعظمة الالهية في غير تشبيه ولا تعطيل.

---

42) الشهرستاني : الملل، ج 1 ص 95.
43) انظر : هامش مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص م 19.
44) ابو المنتهى : شرح الفقه الاكبر، ص 22
45) نور الدين الصابوني : البداية في اصول الدين، ص 25
46) قولد تسيهر : العقيدة والشريعة، ص 101.
47) نفس المصدر والصفحة.

ب ـ الاسم والمسمّى:

وهناك قضايا قد يبدو بحثها قليل الجدوى في هذا العصر، غير أن المفكرين المسلمين قد بحثوها، وأطالوا الوقوف عندها، وبرهنوا على وجهات نظرهم فيها بشتى الادلة. وهذه المباحث طويلة الذيل، قليلة النيل على حد تعبير الغزالي (48)، وأبو منصور قد بحث هذه القضايا في غير إسراف: فلله سبحانه أسماء ذاتية، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا. (49) وهذه الأسماء تتنوع الى أقسام في المفهوم اللغوي:

أولا: قسم منها يرجع الى تسميتها له بها، وهي مغايرة، لأن قولنا عليم غير قولنا قادر، وعلى هذا الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم «إن لله تسع وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة» (50).

ثانيا: وقسم يرجع معناها الى ذاته، غير ان الخلق يعجزون عن الوقوف على مراد هذه المعاني: وذلك مثل الواحد، والرحمن، والموجود.

ثالثا: وقسم يرجع الى الاشتقاق عن الصفات من نحو العالم، القادر، مما لو كانت في التحقيق غيره لاحتمل التبديل، ولصارت التسمية على غير تحقيق المعنى، ولجازت تسميته بكل ما يسمّى غيره، اذا لم يرد تحقيق المفهوم من معناه (51).

ويبدو من خلال هذا التقسيم أن بعض الأسماء تغاير المفهوم، وبناء على ذلك فهي غير المسمى.

وأما إذا كانت ترجع الى الصفات، فهي ليست غير الذات، بل هي عين المسمى.

وذهب الأشاعرة الى أن الاسم عين المسمى وأسماء الله عندهم على أضْرُبٍ: ضرْبٌ يرجع الى ذاته كشيء وموجود، وضرب يرجع الى صفة توجد بذاته كحي وعالم وقادر.

48) الغزالي: المقصد الاسني ص 10.
49) الماتريدي: التوحيد، ص 44.
50) اخرجه البخاري في كتاب التوحيد ـ وصحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء (عن ابي هريرة).
51) الماتريدي: التوحيد، ص 65.

وضرب يرجع الى فعل له كخالق ورازق ومنعم ومحسن . .
وضرب يرجع الى نفي : ككونه غنيا، وقائما بنفسه، وواحدا. وعند الماتريدية ان الاسم والمسمى واحد ايضا (52).

وجلية الأمر فهناك أسماء خاصة بالذات العلية كالله، وهناك أسماء مشتقة من الصفات كالقادر.

الا أن الذاكر لاسم الجلالة لا يشغل ذهنه بهذه القضية، وإنما يصرف اللفظ ويعني به الاسم الدالّ على الذات العلية.

وهناك قضايا كثيرة خاض فيها الماتريدي كغيره من متكلمي عصره، منها يجوز إطلاق لفظ «الشيء» على اسم الله (53). ولا يجوز اطلاق اسم «الجسم» عليه. يقول الماتريدي «وحقه السمع عن الله، أن الجسم ليس من أسمائه، ولم يردْ عنه ولا عن أحد ممن أذِن لأحد تقليده، فالقول به لا يَسَعُ، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسّي أو سمعي أو عقلي لوسع القول بالجسد والشخص، وكل ذلك مستنكر بالسمع، ولِيَسَع القول بكل ما يسمّى به الخلق، وذلك فاسد (54).

وقد أورد الأشعري في «مقالات الإسلاميين آراء الفرق الإسلامية في معنى قولهم «إن الله شيء» (55)، ويبدو أن أغلب مفكري الاسلام يجوزون اطلاق لفظ «الشيء» على اسم الله. ولكنهم يجمعون على نفي الجسمية عنه نفيا قاطعا في أيّ شكل من أشكالها.

ولعل سبب خوضهم في هذه المسائل، يعود الى أنهم هم الذين شرعوا في تأسيس علم الكلام السني، فبدأوا يضبطون المصطلحات ويدققون الألفاظ، ويقسمون الصفات تقسيمات مختلفة.

وقد صنّف أهل السنة الصفات : الى صفات ذات، وصفات فعل. والفرق بينهما أن كل ما وصف به الله تعالى ولا يجوز أن يوصف بضدّه فهو من صفات الذات، كالقدرة، والعلم، والعزة والعظمة.

52) ابو اسحاق الشيرازي : عيون الحكم البديعة في الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية ص 115 ط، مخطوط بالمكتبة الوطنية، بتونس رقم 9197.
53) الماتريدي : التوحيد، ص 39.
54) المصدر نفسه، ص 38.
55) الاشعري : مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 281، ص 202

وكل ما وصف الله تعالى به، ويجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الفعل كالرأفة، والرحمة، والسخط، والغضب (56).

وقال الماتريدي بأن هذه الصفات جميعا ذاتا وفعلا قديمة قائمة بذاته تعالى لا فرق بينها، ولا يجب علينا الاستقصاء في مثل هذه المسألة (57).

بينما رأى الاشعري في صفات الذات، الحياة والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والارادة، أنّها أزلية قائمة بذاته تعالى.

وصفات الفعل كالتكوين والتخليق والترزيق حادثة.

---

56) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 50.
57) المصدر ذاته، ص 51.

الصفات تفصيلا

تقسيم الصفات :

ولقد وقع ضبط الصفات من قبل الأشاعرة والماتريدية على النحو التالي :

أولا : الصفة النفسية :

الوجود، وقد خصصنا الفصل الأول لهذه الصفة، وأثبتنا للّه الوجود بشتى الأدلة وسنتعرض اليها باعتبارها صفة من الصفات.

ثانيا : الصفات السلبية :

وهي خمسة : الوحدانية، البقاء، القدم، مخالفة الحوادث، القيام بالنفس، وسوف أقتصر على بحث الوحدانية لأنها صفة توقف عندها الماتريدي، وأما بقية هذا النوع من الصفات فقد أشار اليها إشارة عابرة.

ثالثا : صفات المعاني :

وهي التي تثبت قيام صفات المعاني بالذات. وقد اشتهرت بهذا الاسم لدى متأخري الاشاعرة والماتريدية وهي سبعة : العلم، الارادة، القدرة، السمع، البصر، الكلام، الحياة.

وسأقتصر على بحث صفتي العلم والكلام لأنهما من الصفات التي فصّل فيهما القول أبو منصور.

رابعا : صفات الافعال :

وقد أرجعها الماتريدي الى صفة التكوين.

. خامسا : أما الصفات المعنويـة :

وهي التي توضح قيام تلك المعاني السابقة بالذات : ككونه عالما، وكونه مريدا، وكـونـه، قادرا، وكونه سميعا، وكونه، بصيرا، وكونه متكلما، وكونه حيا. وسوف لن نتعرض لهذا النوع من الصفات، لانها ظهرت بعد أبي منصور.

سادسا : الصـــفات الخيرية :

وسنتعرض لبعض الصفات الخبرية كاليد والوجه والاستواء على العرش.

وهذه الصفات جميعا عدا الوحدانية والارادة لم تذكر في مؤلفات الماتريدي منفـردة بعنـاوين مستقلة، وإنمـا قد ذكـرهـا مفرقة، ولذلك عمدنا الى جمع هذه الإشارات والتلميحات كما فعلنا في أدلة وجود الله، وكونا منها جملة آرائه في هذه القضايا الأساسية التي شغلت الفكر الإسلامي ولا تزال. .

أولا : صفــة الوجــود

إن الوجود صفة نفسية مستقلة عن الصفات السلبية والصفات الثبوتية. وقد أثبتنا لله سبحانه الوجود بشتى الأدلة التي ألمع اليها أبو منصور ونفينا عنه سبحانه العـدم. وكيف يتأتى له العدم و«ألسنة الأكوان تشهد بوجوده» على حد تعبير أحد المتصوّفة. بل إن بركلي أحد علماء العصر الحديث قال : إن الله أكثر تحققا من وجود الانسان.

وقال الشاعر احمد الصافي النجفي :

هل في عيـون الـمـلحـدين عمـاء
ام في عقـول الـمـلحـدين غبـاء
[الكامل]

أيجـوز عقـلا أن عقـلا مبـدعا
قد أبـدعـتـه طيعـة بلهـاء
[الكامل]

فاذا الـطبـيعـة أدركـت وتـصـرفـت
قلنـا : طبـيعـة والالـه سواء
[الكامل]

الـله أحـيـا الـكـائـنـات بسـره
وبـسـره تتـفـاعـل الأشـيـاء
[الكامل]

ومن البديهي أن وجود الله سبحانه ذاتي. وليس نتيجة لتاثير فعل فاعل. بينما وجود المخلوقات بتأثير الله وفعله.

والقضية التي اختلف متكلمـو الاسـلام بشأنها هي : هل أن وجود الذات الالهية هو نفسها أو أمر زائد عليها ؟

لم يشـر المـاتـريدي الى هذه المسـألـة في كتـابيه الوحيدين المطبوعين. «التوحيد» و«تأويلات أهل السنة».

غير أن الماتريدية يعدّون الوجود ليس أمرا زائدا على ذات واجب الوجود (58).

58) الشيخ زادة : نظم الفرائد وجمع الفوائد، ص 5، وقارن باشارات المرام للبياضي، ص 94.

وروى البغدادي عن الأشعري قوله «ان الوجود ليس زائدا على الماهية (59)، وكذلك فيما نقله عنه التفتازاني إذ يقول «المنقول عن الشيخ الأشعري أن وجود كل شيء عين ذاته» (60).

بينما ذهب بعض الاشاعرة كالرازي الى أن الوجود أمر زائد على ذات واجب الوجود (61).

وأما المعتزلة فيرون أن الوجود عين الذات، قال القاضي عبد الجبار: «أما الذي يدل على أنه تعالى يكون موجودا فيما لا يزال، فهو أنه يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال» (62).

واتجه الفارابي وابن سينا الى أن وجود الله عين ذاته (63).

وصفوة الرأي فيما يبدو أن الوجود والماهية أمران متلازمان، فلا ينفك أحدهما عن الآخر.

ثانيا: الصفات السلبية

وقد سميت سلبية لأنها تسلب من أذهاننا ما لا يليق بذاته تعالى، أو هي كما قال صاحب «الجوهرة»: «نفي أمر لا يليق بالله سبحانه» (64) وأبرز هذه الصفات:

الوحدانية:

فكرة توحيد الله أسمى فكرة في الوجود وأقدمها. وقد شغلت عقول الفلاسفة والحكماء. فأفلاطون قد تحدث عن وحدانية الله ونفى أن تطلق عليه صفة وراء ذاته، لأن في ذلك تشبيها له بالأفراد (65). وكانت كلمة التوحيد أول قضية في

---

59) البغدادي: اصول الدين، ص 88
60) التفتازاني: شرح المقاصد، ج 1، ص 45.
61) الشيخ زادة: نظم الفرائد، ص 5.
62) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص 181.
63) ابن سينا: الاشارات والتشبيهات، ج 2، ص 344.
64) جوهرة التوحيد: شرح عبد السلام، وحاشية الامير، ص 71.
65) حسن جار الله: المعتزلة، ص 63.

دعودة كل رسول، فكانت في دعوة نوح وهود وصالح وموسى وعيسى كما توضح ذلك الآيات الكثيرة.

وهكـذا يبرز أن الانبياء والفلاسفة قد جهروا بالتوحيد، ودعوا اليه منذ فجر التاريخ. لذلك قال العقاد اعتمادا على ما سطره أساطين الفكر «إن فكرة الاله الواحد صحبت الإنسـان منذ فجر التاريخ، وإنها سبقت فكرة التعدد. بل وصحبتها بعد ظهورها. وهذا مما يطيح بأوهام الملاحدة وتخرصاتهم» (66).

وإذا كان هذا شأن الأديان والفلسفـات، فالاسـلام دين التوحيد الخالص، لذلك لم يهتم الاسلام والمسلمون بصفة قدر اهتمامهم بصفة الوحدانية.

ولذلك كانت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم الناس جميعا الى توحيد الله قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ (الزمر / 2). وهناك عشرات الآيات التي تدعو الى هذا الأمر بل لقد تركز القرآن في جزئه المكي على نبذ الشرك، وغرس عقيدة التوحيد، وأعظم دليل على غرس هذه الصفة في النفوس «شهادة أن لا إله الا اللـــه»، فقد جعلت هذه الكلمة رأس الايمان، ومفتاح العقيدة. ولم يتجه الوحي الى الاستدلال على الوجود، لأن ذلك كان ثابتا في الفطرة وفي إشارات القرآن ما يغني عن إقامة الدليل والبرهان، على حد تعبير ابن الهمام (67).

وهذا أمر يجعل القرآن متميزا عن غيره من الكتب السماوية التي أشارت الى وجود الله، ولكنها لم تبرهن عليه أو على وحدانيته.

وقد ادرك ابو منصور الماتريدي بعد غور الشريعة الاسلامية في هذا الميدان، فكرّس جهده لهذا المقصد، ودرس أبعاد الوحدانية من خلال الكتاب الكريم، وأزال ما علق بهـا من أوشـاب الانحـراف وعَنْوَنَ «كتابه التوحيد» بها، واستنبط مختلف الأدلة، وابتكر بارع الحجج لتركيزها وللردّ خاصة على الثنوية. ذلك لأن الأديان عدا الدهرية بفرقها وأشكالها ـ لا تنكر الألوهية، وإنما ينحصر زللها الاكبر في الإشراك.

وقد أشار الى هذه الصفة واضع اللبنات الاولى للمدرسة الماتريدية أبو حنيفة فقال: «إن الله واحد لا من طريق التعدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له، «فمعنى

---

66) العقاد: ما يقال عن الاسلام. ص 48.

67) المسامرة بشرح المسايرة (النص لابن الهمام والشرح لابن ابي شريف ص 16).

كونه واحدا أي» نفي الانقسام في ذاته، ونفي الشبيه والشريك في صفاته، «لكي تكون الذات الإلهية مجردة عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأذهان (68).

وإذا كان أبو حنيفة قد لمّح وأشار الى هذه القضية فإن أبا منصور الماتريدي قد أكدّ على تجلية هذا المفهوم «فالله واحد في علوّه وجلاله، وواحد الذات، محال أن يكون له في ذاته مثال، إذ ذلك يسقط التوحيد، وواحد الصفات يتعالى عن أن يشركه فيه أحد في حقائق ما وصف به» (69).

وهكذا يتجلى أن الوحدانية توجب الوحدة في الافعال.

أما وحدة الذات فمعناها نفي تعدد الألهة، واستحالة التركيب في الذات، وأما الوحدة في الصفات فمعناها أن لا يشرك أحد في حقائق ما وصف به. وأما في الأفعال فحقيقتها التفرد بالخلق والإيجاد.

براهين الوحدانية:

وأما براهين الوحدانية فقد أورد الماتريدي أدلة طريفة وحججا تفرد بها عن غيره من المتكلمين منها:

أ ـ إحكام صنع العالم، وبديع ترتيبه، كتقدير السماء والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق، فإن ذلك كله يدور على نوع من التدبير، وغاية في الاتساق مما يدل على تفرد إله واحد بخلق العالم. وهذا الرأي لا نجد صدى له إلا عند ابن رشد فقد ذكر «أنه من المعلوم بنفسه انه اذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عند تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد. فيجب ضرورة ـ إن فعلا معا ـ أن تفسد المدينة» (70).

ويبدو من خلال هذا الرأي وغيره كما أسلفنا تأثر ابن رشد بالماتريدي، ويظهر أنه كان من الروافد المهمة التي أسهمت في الفكر الرشدي.

ب ـ ومما يتصل بهذا الدليل أيضا «أنه لا يوجد كائن في الطبيعة، يرجع بجوهره الى معنى واحد من الضرر أو النفع، أو الخبيث، أو الطيب، أو النعمة، أو

68) ابو المنتهى : شرح الفقه الاكبر، ص 3
69) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 119.
70) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 156.

البلاء» «بل أحوال البلاء ليست على نفع بكل حال، أو ضرر بكل حال» (71) وذلك يدل على الوحدانية دلالة واضحة، لأنها لو خلقت ذاتها لرجعت في صفاتها الى أصولها التي نشأت منها. ولأنها أيضا لو كانت من تدبير «عدد كثير» لحصل التناقض، لأن كل مخلوق سيرجع الى أصله، وسيتصف بصفات منشئه، بينما ترى علامات الخضوع والقهر بادية على هذا العالم، ولو تُركَتْ هذه المخلوقات وشأنها لكانت متنافرة، فثبت أن مدبر العالم واحد.

ج ـ الاستدلال بالخلق على وحدانية الله. فقد أورد عند تفسيره الآية ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة / 29) فذكر أنها صلة لقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ (البقرة / 28)، أي تكفرون بالذي خلق ما في الارض ما يدلكم على وحدانيته، لأنه ليس شيء من الأرض إلا وفيه دلالة وحدانيته» (72) ويتبين من خلال هذا الرأي ان جميع الموجودات تشهد بوحدانية الله عز وجل.

د ـ أن الإنسان نفسه لا يعرف تدبير ابتدائه، ولا أصلح ما فسد منه، ولا دفع ما حلّ به، فثبت أن المدبر واحد، لأن هذا المخلوق العجيب قد اشتمل على الأحوال المتضادة من الحرارة والبرودة... فدل ذلك على أن جامع هذه الأحوال واحد فرد صمد (73).

ويبدو لنا أن هذا الدليل آية في الروعة، فلم يلجأ فيه الى الجدل والحجاج، وإنما كان هدفه الرد على تيار الملاحدة من الثنوية التي كان يطفح بها عصره.

وفكرة تناهي العالم يصل الماتريدي من خلالها الى التدليل على وحدانية الله فيقول «إن الأعداد لا نهاية لها من حيث العدد، وفي تحقيق ما يعد تخْرج النهاية عن العدد» (74).

وعندئذ يجب أن يكون العالم غير متناه لأنه «لو كان من كل منهم شيء واحد فيخرج الجملة عن التناهي بخروج المحدثين وذلك بعيد».

---

71) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 67.
72) الماتريدي : تأويلات اهل السنة، ج 1 ص 82.
73) الماتريدي : التوحيد، ص 67.
74) الماتريدي : التوحيد، ص 68.

وبصيغة أخرى يمكن القول لو كان في الكون أكثر من إله لازداد العدد طردا الى ما لا نهاية له. ولماذا التحكم من «الثنوية» باثنين فقط ؟ لماذا لا يكون عدد الآلهة أكثر من ذلك على حد زعمهم ؟

ويرى د. فتح الله خليف : «أن فكرة تناهي العالم التي يتخذها الماتريدي هنا أساسا للبرهنة على وجود الله فكرة أرسطية، وإن كان أرسطو نفسه لم يستخدمها كما استخدمها الماتريدي، بل إن أرسطو الذي يقول بتناهي العالم، قد وقع في الشرك حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب» (75).

هـ ـ مجيء الرسل بالآيات البينة والبراهين الساطعة، تشهد باله واحد، ولو كانوا أكثر من واحد لمنعوا من إظهارها، واختلفوا فيما بينهم، وفيمن تجب له الربوبية دون غيره (76)، ومن تستحق ألوهيته الظهور على يدي الأنبياء والرسل بواسطة المعجزات.

و ـ إجماع أهل الاديان على القول بالواحد (77)، وهذه الحجة نجدها عند الرازي فقد أورد في «معالم اصول الدين» : «إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا» (78).

والرازي رغم تأثره في هذا الرأي وفي غيره بأبي منصور، فإنه قد اكتفى بالاشارة والتلميح، ولكن الماتريدي العالم بأصول الديانات قد أوضح سلامة معتقد أهل السنة في التوحيد، وأبان زلل الأديان الأخرى في هذا المجال : «فالنصارى يقولون بالواحد في الكيان، والثلاثة في الاقانيم (79) وذلك سبب انحرافهم».

وأما اليهود فقد حققوا له شبه الخلق، «فيكثر به العدد حتى بلغ قولهم الى حد إمكان الولد». وهكذا فإنه بالرغم من أن اليهودية ديانة موحدة إلّا أنه قد غلب عليها التشبيه بل يكاد يجمع مؤرخو الفرق (80) على أن التشبيه قد سرى تياره الى المسلمين من قبل هذه الديانة.

---

75) دن فتح الله خليف : مقدمة كتاب التوحيد، ص 35 م.
76) الماتريدي : التوحيد، ص 20.
77) الماتريدي · كتاب التوحيد، ص 71،
78) الرازي : معالم اصول الدين، ص 68.
79) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 210 وما بعدها.
80) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 2، ص 17.

ويتحدث الماتريدي عن الثنوية فيرى أن منهم «من يقول بالواحد العليم فهو يذهب الى أنه واحد الجنس، ويجعل الخيرات أجزاء له وذلك قول المنانية، ونحوهم من الزنادقة والمجسوس فأبطلوا معنى الواحد بالقول بالجسم» (81).

والطريف أنه جعل الدهرية من الذين أشركوا، لأنهم قد أشركوا مع الباري جميع الأعيان وفي ذلك إبطال التوحيد (82).

ذلك هو التقصي العميق، لتنزيل صفة الوحدانية منزلتها الصحيحة كما صورها القرآن، وأي أمر أسمى من ذلك وأجل في العقيدة الاسلامية ؟ إذ هو يرفع عن العقل البشري ظلم الشرك ويزحزح عن كاهله نير العبودية لغير الله وحده.

ز ـ دليل التمانع يعد من أشهر الأدلة في أوساط متكلمي الاسلام حول صفة الوحدانية.

وقد عرف لدى الأشاعرة (83) والماتريدية والمعتزلة (84) كما ناظر به المأمون أحد الثنوية فأفحمه (85). وقد تحدث الماتريدي عن برهان التمانع (86) وإن لم يذكره بهذا الاسم وصورته كما رسم ملامحها :

اننا لو فرضنا وجود أكثر من إله، وكان كل منهما قد اتصف بصفات، فالبديهي أن صفات الاول غير صفات الثاني. ومن الطبيعي ان يؤدي ذلك الى الاختلاف في الافعال، وفي تدبير العالم فما «يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه، وكذلك في الإبقاء والإفناء وفي ذلك تناقض وتناف، فدلّ الوجود على محدث العالم واحد...» (87).

وهذا معنى قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء / 22) ثم يضيف «ألّا ترى الى الملوك والسلاطين فإنهم يأنفون ممن يشاركهم حكمهم،

81) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 75،

82) المصدر ذاته : ص 119.

83) الاشعري : اللمع، ص 8.

84) ابو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري المعتزلي : في التوحيد، ديوان الاصول، تحقيق د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، ص 628.

85) د. علي الشابي : مباحث في علم الكلام والفلسفة، ص 33 ـ 34.

86) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 20 ـ 21.

87) الماتريدي : التوحيد، ص 20.

ويمنعهم عن إظهار سلطانهم، ويبذلون ما في وسعهم، ليكون ملكهم القاهر، ونفوذهم السائد، فإذا انتفى الشريك، ونفذ سلطان العزيز الحكيم، ثبت أنه واحد (88). وهذا تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ لو كان معه آلِهَةٌ كما يَقُولُونَ إذًا لابْتَغَوْا إلى ذي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ (الاسراء /42).

- وأيضا انه لو كان معه إله لأظْهَرَ الآخر حكمته، وفصّل فعله من فعل الله الحق. ليعلم الناس قدرته وسلطانه، فإذا لم يفعل، بان أن الله المتوحد بالالوهية والمتفرد بالربوبية، وذلك معنى قوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ اِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ (المؤمنون / 91). وكذلك قوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لله شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾ (الرعد / 16).

هكذا يتساند العقل والنقل عند أبي منصور، لدرك الحقيقة في غير تعسّف ولا تمحّل.

ثم استعمل صفة العلم، ليدلل بها على الوحدانية فقال: «لو كان مع الله إله لا يخلو من أن يقدر على فعل يسره من الآخر أولا، وكذلك سبحانه، فإن قدرا جميعا ملك كل واحد منهما تجهيل الآخر، وفي ذلك زوال الربوبية، وإن لم يقدرا عجز كل واحد منهما، والعجز يسقط الالوهية، أو قدر أحدهما دون الآخر فهو الرب والآخر مربوب، مع ما كان علم الغيب علم الربوبية فمن ليس له فهو مربوب» (89). وهكذا يبدو الأمر لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا، وفي حالة الاختلاف لا يخلو ذلك من ثلاثة اقسام: فإما أن يتم مرادهما جميعا، وإما أن يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر... ولما كان يستحيل الاّ يتم مراد واحد منهما، لأنه في هذه الحالة يكون العالم لا موجودا ولا معدوما. ولما كان يستحيل ان يتمّ مرادهما معا، لانه في هذه الحالة يكون العالم موجودا معدوما. فلم يبق إذن الا الحالة الاخيرة وهي ان يتم مراد الواحد، ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس باله.

وإذا رصدنا أدلة الوحدانية في الفكر الماتريدي، فإننا نجد ابن الهمام، يشير الى أن دعوة الرسل تنحصر أولا في التوحيد، لأن الإيمان بالله كان ثابتا في فطرهم.

88) نفس المصدر والصفحة.
89) الماتريدي: التوحيد، ص 83.

وبما أنه كان كذلك، فإن نداء المبعوثين قد توجّه الى اعتقاد عدم الشريك في الألـوهية وخواصّها كتدبير العالم، واستحقاق العبادة، وخلق الأجسام، بدليل أن رأس الإيمان «شهادة أن لا إله الاّ الله» (90) أي لا معبود بحق سواه.

كما نجد صدى لأدلة الماتريدي لدى التفتازاني، فقد قال، «لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب، وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام» (91) والنظام البديع والتركيب المحكم.

فقد أشار صاحب «المقاصد» الى النظام البادي على الكون، ثم توصل من خلاله كما فعل الماتريدي الى دليل الوحدانية.

واذا أردنا أن نوازن بين جناحيْ أهل السنة فإننا نجد الطبقة الثانية من الأشاعرة تنحصر حججها في برهان التمانع يورد الباقلاني في «التهميد» في باب الكلام على أن صانع العالم واحد ما يلي :

«وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا، ويوجد أحدهما ضدّ مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته، لوجب ان يلحقهما العجز أو أحدًا منهما. لأنه محال أن يتمّ ما يريدان جميعا لتضادّ مراديْهما، فوجب أن لا يتمّا أو يتمّ مراد أحدهما فيلحق من لم يتم مراده العجز أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث. والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزا» (92).

ومن خلال هذا النص يتضح التأثر بالماتريدي في الأسلوب والمنهج العقلي لهـذا الـدليل. وليس أمـرالتـأثـر مقتصرا على الباقلاني بل سرت آراء الماتريدي والأشعري في كثير من مفكري الاسلام.

فقد أورد الغزالي في «الاقتصاد» (93)، هذه التفريعات العقلية لإثبات وحدة الذات الإلهية، وكذا الشأن عند الرازي (94)، ومثله الإيجي الذي أتى على ما قاله المتكلمون ولخّصه في عبارات مشحونة قال: «المتكلمون يمتنع وجود إلهين، لأنه

90) المسامرة بشرح المسايرة، ص 17.
91) التفتازاني : المقاصد، ص 63.
92) التمهيد، ص 42.
93) الغزالي : الاقتصاد، ص 88.
94) الرازي : المحصل، ص 140.

لو وجد إلهان قادران على الكمال، لكان نسبة المقدورات اليهما سواء، وإذ يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وأنه باطل لما بينا من امتناع مقدورين قادرين، وإما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح . . . » (95)

وجلية الأمر فإن آراء الماتريدي في صفة الوحدانية تَتَبَوَّأَ مكانة هامة في الفكر السني خاصة تلك التي أشار فيها الى دقة صنع العالم ونظامه البديع . وهو دليل غير مسبوق اليه ولا يزال يحتفظ بقدرته على الاقناع الى العصر الحديث.

كلام في الصفات السلبية إجمالا :

وهكذا يبدو أن الماتريدي قد اهتم بصفة الوحدانية اهتماما بالغا، وقوفا في وجه الثنوية، ولكي يتبلور منهج الاسلام في هذا الباب، كاستحالة تركب الذات، لأن المركب مفتقر الى الأجزاء بحيث لو تخلف جزء واحد فقط عن الانضمام الى باقي الأجزاء لما وجدت ذات المركب كما أن الله سبحانه يدبر الأشياء لا على الحلول.

فالماتريدي يرفض فكرة الحلول (96)، التي كانت شائعة في ذلك العصر خاصة لدى جيرانه الهنود وقد بدت طلائع هذه الفكرة عند الحلاج فوجب لها التصدي عندئذ ببيان منهج الإسلام فيها وموقفه منها.

كما أشار أبو منصور الى بعض الصفات السلبية الأخرى، كالمخالفة للحوادث وعدم مشابهته لها، والغني بنفسه، وعدم الاحتياج الى مخلوقاته في أمر من الأمور (97).

وهو وإن لم يعقد لها فصلا خاصا كما فعل في الوحدانية، إلا أنه عرض لها في ثنايا مؤلفاته، ويعود ذلك الى أن منهجية علم الكلام عند أهل السنة لم تبلغ الدرجة القصوى من التبويب والتنظيم كما هو الشأن عند أبي الحسن الأشعري عند عرضه لهذه الصفات.

---

95) الايجي المواقف، ج 3 ص 24.
96) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 126.
97) المصدر ذاته : ص 116.
98) الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 92.

ولعل العذر يسعفهما لأنهما هما اللذان وضعا اللبنات الاولى لهذا العلم على طريقة أهل السنة، خاصة وقد كانت الطلائع الاولى للمحدثين ترفض الخوض في مثل هذه المباحث، وتسوق القول فيها سوقا واحدا على حد تعبير الشهرستاني (98) وتؤمن بالنص كما جاء.

وأصدق شاهد على ذلك إعراضهم عن تفسير الاستواء، وتوقفهم عن الخوض في كثير من المسائل العقدية الشائكة، وتفويضهم العلم فيها لله سبحانه.

ثالثا : صفـات المعانـــي

أ ـ صفـــة العلم :

ليست صفة الوحدانية هي التي استقطبت اهتمام مفكري الاسلام، بل صفة العلم احتلت حجما كبيرا من الحوار الدائر في هذا المجال أيضا. وبلغ الخلاف الذروة عندما قصَر الفلاسفة علم الله على الكليات، وذهبوا الى أن الله لا يعلم الجزئيات، والحوار الدائر بين أبي حامد الغزالي وأبي الوليد بن رشد في «تهافت الفـلافسـة» (99) و«تهـافت التهـافت» اعـظم شاهد على ذلك. بل إنه يعد من الاحداث الهامة في تاريخ الفكر الاسلامي.

ولعل أبا منصور الماتريدي يعدّ من واضعي اللبنات الأولى للتصور الصحيح للعلم الالهي طبق المنهج السني.

فالله سبحانه عالم بذاته للكليات والجزئيات، ولا يجوز أن يجهل (100)، وأدلته العقلية على ذلك تتمثل في أن الله تعالى أبدع هذا الكون وأقامه على سنن لا تختل، ونظم لا تضطرب، وترتيب دقيق، وصنع عجيب، وكل خلق هذا شأنه يدل بالضـــرورة على أن مسيّره يتصف بالعلم والحكمـة، يعـرف عواقب الأشياء حتى أخرجها على ذلك الشكل البديع (101).

وقد أثر أبو منصور ببرهانه هذا خاصة في مختلف مفكري الاسلام. فالغزالي قد استنتج هو الآخر من إتقان هذا العالم وإحكامه صفة العلم، وضرب لذلك مثلا

99) الغزالي : تهافت الفلاسفـة، (المسألة 11 ـ 12).
100) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 116 ـ 220.
101) نفـس المصـدر : ص 112.

يتمثل في «أن من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب، ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة، كان سفيها في استرابته، فإذا قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره» (102).

كما تشابه ابن رشد مع الماتريدي في هذا الدليل.

يقول ابن رشد: «إن الإنسان إذا نظر الى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت قد وجد عن عالم بصناعة البناء» (103).

وهكذا يتضح أن إحكام الصنعة، وروعة البناء، ودقة صنع العالم دلالة واضحة على صفة العلم. وقد لخص فخر الدين الرازي هذا الدليل في عبارات رائعة بقوله: «إن أفعال الله تعالى محكمة متقنة، وكل من كان فعله محكما متقنا كان عالما بتلك الأفعال. فثبت أنه تعالى عالم. أما إن أفعاله محكمة متقنة فيدل على ذلك تشريح بدن الإنسان... وأما إن كل من كان فعله محكما متقنا وجب أن يكون عالما بتلك الأفعال. فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار» (104). وقد أوردنا آراء هؤلاء المفكرين، لنرى جذور هذه الفكرة وكيف نمت، وتفرعت على أيدي مفكري أهل السنة.

ولم يقف الماتريدي عند هذا الدليل، بل برهن بواسطة الجواهر والأعراض على علم الله سبحانه، فهو العارف بطبائع الأشياء من الجواهر والاعراض، فدلّ تصريفها من حال الى حال، وتغييرها من أمر إلى آخر على أن ليس ذلك من نفسها بل بمرجح عليم قادر لا يخفى عليه شيء (105).

والطريف أننا إذا تدبرنا الأدلة العقلية وجدناها مستوحاة من الأدلة النقلية.

قال تعالى: ﴿اللهُ يعلمُ ما تحْملُ كلُّ أُنْثَى وما تَغِيضُ الأرحامُ وما تَزْدَادُ وَكلُّ شيءٍ عندهُ بِمِقْدَارٍ، عالمُ الْغَيبِ وَالشَّهَادَةِ الكبيرُ المتعال سواءٌ منكمْ من اَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ به ومنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِالَّليْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ (الرعد / 8-10).

102) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 130
103) ابن رشد: مناهج الادلة، ص 160.
104) فخر الدين الراري · الاربعين، المسألة 12، ص 133.
105) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 100.

فقسمٌ من الآية يثبت شمول علم الله للجزئيات والكليات على السواء، وقسم منها يؤكد أن الله خلق كل شيء وفق نظام دقيق وترتيب عجيب ولا يمكن أن يخلق الخالق الشيء وهو غير عالم به. ذلك لأن من شأن الخالق أن يكون عالما بمخلوقه. وذلك أمر بديهي.

وفي نفس هذا السياق قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك / 13-14). وليس البون شاسعا بين المدارس الكلامية من ماتريدية وأشاعرة ومعتزلة في علم الله سبحانه.

فالماتريدية يرون أن علم الله صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يتأتّى كشف الأمور والإحاطة بها على ما هي عليه في الواقع أو على ما ستكون عليه في المستقبل من غير سبق حفاء أو جهل عليه سبحانه، (106) فهم يؤكدون على خاصية شمول العلم الإلهي وإحاطته بالممكنات كالعالم العلوي والسفلي وما بينهما، وبالواجب لذاته وصفاته، كما يشمل علمه المستحيلات كاستحالة ان يكون له شريك في ملكه (107).

أما المعتزلة فقد استدلوا على علم الله تعالى بوجوه منها: أشهرها قولهم: «لقد صحّت منه الأفعال المحكمة، وصحة الأفعال المحكمة تدلّ على كونه عالما» (108). وكذا الأشاعرة فقد ذكروا أنه فاعل فعلا متقنا محكما، وكل من كان كذلك فهو عالم، لأنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار، ولا يتصوّر ذلك إلا مع العلم بالمقصود لاستحالة توجّه القصد والارادة عن الفاعل الى ما لا يعلم» (109).

والحقيقة التي تبرز من خلال هذه الآراء هي استدلال الفرق الثلاث على صفة العلم بإحكام الصنعة، وهي عين ما ذهب اليه أبو منصور.

وهكذا ندرك أبعاد أدلة الماتريدي بالمقارنة مع الأدلة الأخرى، فلقد ركز على الجوهري من صفة العلم، ولم يغرق في التفريعات، بل اتجه مباشرة الى البرهان الواضح، والدليل الناصع الذي يزيل الشّبه ويرّد البدع.

---

106) التفتازاني: العقائد النسفية، ص 83 ـ 84.
107) المسامرة بشرح المسامرة، ص 59
108) ابو رشدي النيسابوري: ديوان الاصول، ص 493.
109) شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد، ص 82.

ويبدو أن برهان الماتريدي على صفة العلم من أهم البراهين الكلامية التي لا تزال محتفظة بقوتها وقدرتها على الإقناع.

ب ـ صفة الكلام :

صفة الكلام في الفكر الديني والفلسفي :

ومن القضايا التي شغلت الفكر الاسلامي : صفة الكلام، أو القول بقدم القرآن أو حدوثه، فلقد استمرّ البحث فيها مدة المأمون والمعتصم والواثق، وامتُحِن الأيمة والقضاة بسببها، وعُذبوا وجُلدوا. وبلغت الفتنة الذروة بسبب هذه القضية، ويبدو أن أول من روّجها في العالم الاسلامي هو الجعد بن درهم (تـ 120هـ / 737م) الذي اخذها عن طالوت عن لبيد بن أعصم (110).

وقد أوْدَت هذه المقالة بحياة الجعد على يد عبد الله القسري في يوم أضحى (تـ سنة 120 هـ / 737 م) اثر خطبة العيد حيث قال :

«أيها الناس ارجعوا فضحوا تقبل الله منا ومنكم، فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله تبارك وتعالى لم يتخذ ابراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما سبحانه وتعالى عما يقول الجعد بن درهم ثم نزل فذبحه» (111).

ولعل جعدا هذا قد تأثر بما لصفة الكلام من تاريخ طويل في الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية والمسيحية.

فقد فسّر هيروقليطس «الكلمة» بأنها القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون، وليس العالم المرئي إلاّ جانبا رمزيا ظاهرا يختفي وراء النصف الآخر من حقيقة هذا الكون (112).

وفي الفلسفة الرواقية قد قصدوا بالكلمة العقل الكلي المدير للكون وميزوا بين العقل الظاهر وبين العقل الكامن.

110) ابن نباتة المصري : سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص 186.
111) الدارمي : الرد على الجهمية، ص 100، تحقيق شروطهان (الكتاب مترجم الى الالمانية في نفس النسخة.)
112) ابو العلاء عفيفي : نظريات الاسلاميين في الكلمة، ص 34.
مجلة كلية الاداب 1934، الجامعة المصرية.

وقد عملت هذه الفلسفات عملها في الفكر المسيحي خاصة، فأصبحت الكلمة «الابن» الاول في المسيحية، كما صارت الروح السارية في العالم وتشخصت في صورة المسيح. فبا«لابن» وعن «الابن» وفي «الابن» ظهر كل شيء، بل إنه يعد أول الموجودات حسب الرسالة الرابعة من رسائل بولس (113).

وللديانة اليهودية الكلمة «ممرا» التي نتج عنها وفقا للعهد القديم أفكار الخلق والوحي والعناية، وسرت هذه التيارات الى العالم الاسلامي بقصد أو بغير قصد، فوقع الناس في اضطراب من أمرهم.

صفة الكلام عند أبي حنيفة :

وألصقت التهم، والدليل على ذلك ان أبا حنيفة الذي يعتبره الماتريدية المتكلم الأول في مذهبهم، قد خاض في هذه المسألة، وتعرض بسببها الى الاتهام. يقول أبو حنيفة في «الفقه الاكبر» : «إن القرآن كلام الله تعالى، في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبيء صلى الله عليه وسلم منزل، وَقِرَاءَتُنَا لَهُ مخلوقة، والقرآن غير مخلوق (114). وهذا النص يوضح في جلاء قدم القرآن. إلا أنه قد رَوَتْ بعض المصادر أن ابا حنيفة قد قال بخلق القرآن (115).

ثم إن هذه المصادر نفسها عادت فضعفت الخبر، يقول الخطيب البغدادي: «ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد، من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم بشر المرسي وابن أبي دؤاد» (116).

ويظهر أن الخبر الذي أوردته بعض المصادر ضعيف بدليل أن أحمد بن حنبل وما عرف به من شدة إزاءِ من قال بخلق القرآن فقد برأ ساحة أبي حنيفة من القول به (117).

---

113) الكتاب المقدس : رسالة بولس الى العبرانيين، ص 353.
114) ابو حنيفة الفقه الاكبر، ص 109.
115) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد، ج 13، ص 388.
116) المرجع نفسه ج 13، ص 383 وما بعدها.
117) ابن حنبل : الرد على الجهمية، ص 16 وايضا ابو عذبة : الروضة البهية ص 47.

صفـة الكلام عند الماتريدي :

وهكذا يتبين أن لصفة الكلام أوْ مشكلة خلق القرآن تاريخا حافلا ، لذلك كان على أبي منصور أن يواجه هذا التراث الضخم ، بتوضيح المنهج السليم في مثل هذه القضية التي اقضّت المضاجع ، وحيرت الافكار، واكتست أبعادا سياسية وفكرية .

والماتريدي بعيد عن ميدان المعركة التي دارت رحاها في بغداد، وإذ تساقطت آثارها الى الأمصار الإسلامية . فقامت المناقشات، وأشرف الولاة على امتحان القضاة وبعض أهل العلم .

ورغم ذلك فإن أبا منصور طرح صفة الكلام بأسلوب تقريري ، بعيد عن الجدل . فيقرّر أن الأنبياء قد اتفقوا، وتواتر النقل عنهم أن الله سبحانه متكلم ، وأن له كلاما في الحقيقة وإن اختلفت الآراء في مائيته وكنهه (118) .

تلك هي الحجة الاولى التي صدع بها الماتريدي : وهي إجماع الأديان ، على أن الله متكلم ، بدليل كتبه المنزلة ، إذ هي أعظم شاهد على ذلك . وأما الدليل العقلي الثاني ، فهو أن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة (119) ؛ بمعنى أن الله سبحانه متصف بجميع صفات الكمال، ومنزه عن النقصان ، ومن كان كذلك فوصفه بصفة الكلام من أوكد الصفات التي تجب للمولى سبحانه (120) .

ومما يتصل بهذا الدليل أن الكلام صفة كمال، وأن المخلوق لا يجوز أن يكون أكمل من خالقه الذي أفاض عليه نعمة الوجود، وحيث كان المخلوق متكلما فإنه يجب أن يكون الخالق متكلما ولو أن الكلامين مختلفان (121) .

وأما الأدلة النقلية فقوله تعالى : ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ الَّلهِ﴾ (البقرة / 75)، كما أن سبحانه لم ينكر على الذين قالوا : ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا الَّلهُ﴾ (البقرة / 118)، وكذلك قوله : ﴿وَكَلَّمَ الَّلهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء / 164). وقد ارتأى عند استدلاله بهذه الآية أن موسى سمع ما يدل على كلام الله، كقولنا : سمعت علم فلان. أي سمعت ما يدل على علمه . وكما يدل هذا الكون الرائع

118) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 57 .
119) نفس المصدر والصفحة .
120) نفس المصدر والصفحة .
121) المسامرة بشرح المسايرة، ص 73 .

البديع على قدرة الله، وبناء على ذلك استنتج ابن الهمام أن الماتريدي ينكر سماع الكلام النفسي لأنه يستحيل سماع ما ليس بصوت عنده. بينما يثبت الأشعري أن موسى عليه السلام سمع الكلام النفسي وجوّز سماع ما ليس بصوت (122).

وواضح أن الماتريدي في هذا المجال قريب من رَأْي المعتزلة الذين يقولون إن الله خلق الكلام في الشجرة ولم يسمع موسى كلام الله حقيقة.

وإذا تأملنا هذه الأدلة التي ساقها أبو منصور، أدركنا تأثيرها من حيث المنهج في المتكلمين من بعده، فصاروا كثيرا ما يستدلون على إثبات صفة بأخرى، كما نلحظ قرب آرائه من أهل الاعتزال، وأنه أكثر حرية عقلية من الأشاعرة في معالجة بعض المسلئل العقدية.

الكـلام النفسي :

وقـد اتفق الأشعرية والماتريدية على أن الله متكلم بكلام نفسي (123). والكـلام النفسي هو المعنى القـائم بالنفس وبـذات المتكلم، وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول يجده العاقل في نفسه، ويجيله في خلده، تارة إخبارا عن أمور رآها على هيئة وجودها، أو سمعها من مبدئها الى منتهاها، على وفق ثبوتها، وتارة حديثا بأمر ونهي، وَوَعْدٍ ووعيد، لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم، ثم يعبر عن تلك الأحداث وقت المشاهدة (124).

وهكذا فإن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، «ويجوز أن يسمى كلاما إذ هو دليل على الكلام» (125) وليس هو نفس الكلام الحقيقي. وقد جعلت عليه علامات تدل عليه منها، الرموز والإشارات، وقد بين ذلك تعالى بقوله في قصة زكرياء عليه السلام ﴿آيتكَ ألاَّ تكَلّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أيَّامٍ إلاّ رَمْزًا﴾ (آل عمران / 41) «يعني ان لا تفهم الكـلام القـائم بنفسـك باللسـان، وإنمـا افهمه بالرمز والإشارة». ومن علاماته الدالة عليه، الصوت والكتابة والخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط، فيقوم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان.

---

122) المرجع نفسه، ص 80

123) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، ص 141. وايضا المسامرة بشرح المسايرة، ص 81.

124) الشهرستاني : نهاية الاقدام، ص 322.

125) الباقلاني : الانصاف، ص 94.

وبناء على هذا فإن الإنسان يسمى متكلما باعتبارين : أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا بحرف، وهو المعنى النفسي الذي يعبر عنه بالألفاظ.

فاذا انتقلنا من الإنسان الى الله، رأينا أن كلامه تعالى يطلق على المعنى النفسي : «وهو الصورة العلمية للكلام»، وهو أيضا «الكلمات المترتبة في العلم» (126). وهذا المعنى هو القائم بذاته تعالى، وهو الأزلي القديم، الذي لا يتغير بتغيير العبارات، ولا يختلف باختلاف الدلالات، وهو الذي نريده اذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة.

وقد استدلّ الأشاعرة والماتريدية على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس من الكتاب والسنة وكلام العرب.

فمن القرآن قوله تعالى : ﴿إذا جاءك الْمُنَافِقُونَ، قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُول الله والله يَعْلَمُ إنك لَرَسُولُهُ والله يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقُونَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون / 1).

ومن المعلوم أنه تعالى ما كذّب المنافقين في ألفاظهم، وإنما كذبهم فيما تكنّه ضمائرهم، وتحفظه سرائرهم (127) وأيضا قوله تعالى مخبرا عن الكفار ﴿ويقولونَ في أنفسهم لولا يُعَذِّبُنَا الله بما نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ﴾ (المجادلة / 8) فأخبر تعالى أن القول بالنفس قائم، وإن لم ينطق به اللسان (128).

ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم : «إذا ذكرني عبدي في نفسه» (129) ـ وفي حديث أمّ سلمة أنها سمعت رسول الله وقد سأله رجل فقال : إني لأحدّث نفسي بالشيء، لو تكلمت به لأحبطت أجري، فقال صلى الله عليه وسلم : « لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن» (130)، ويدل على ذلك أيضا قول عمر رضي الله عنه «زوّرت في نفسي كلاما. فأتى أبو بكر فزاد عليه، فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسان».

126) كمال الدين البياضي : اشارات المرام من عبارات الامام، ص 171.
127) الباقلاني : الانصاف، ص 96.
128) نفس المصدر السابق.
129) اخرجه مسلم في صحيحه تحت باب تجاوز الله تعالى عن حديث النفس.
130) المصدر السابق.

والعربي الفصيح يقول : كان في نفسي كلام، وكان في نفسي قول، وكان في نفسي حديث، وأنشد الأخطل :

[الكامل]

لا تعجبنّك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيـلا
إن الكلام لَفِي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

هكذا أثبت الأشاعرة والماتريدية قدم الكلام النفسي، وعدوه الصفة الأزلية القديمة القائمة بذات الباري. بينما الكلام اللفظي الذي يتكثر الى الأمر والنهي والخبر، فحادث مخلوق، لأن الألفاظ تنقضي بمجرد النطق بها.

وقـد اختلف المـاتريدية والأشاعرة في جواز سماع الكلام النفسي. فمنعه أبو منصور الماتريدي ومن تابعه، وجوز سماعه أبو الحسن الأشعري بناء على أن السمـاع يتعلق بكـل موجود، قياسيا على الرؤية، لأن كل موجود يصح أن يرى. والكلام النفسي موجود، فيجوز عندئذ سماعه.

ورد المـاتريدية على ذلك بأن السماع لا يقاس على الرؤية لما بينهما من الاختـلاف. وما سمعه موسى إنما كان ما يدل على كلام الله (131) ويظهر أن الغزالي كان ماتريديًا في هذه المسألة فقد قال عند شرحه لمعنى الكلام النفسي بأن القائل قد يقول: «سمعت كلام الأمير على لسان رسوله، ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير» (132).

وإلى هذا الرأي ذهب ابن رشد إذ يقول : «وأما الحروف التي في المصحف فإنمـا هي من صنعنـا بإذن الله، وإنمـا وجب لهـا التعظيم لأنها دالّة على اللفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر، قال إنّ القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدلّ عليه اللّفظ قال إنّه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما» (133).

وهكذا حسب رأي الماتريدية، قال الله يخلق ما يدل على كلامه. فالقرآن معـانيه قديمـة وهي ثابتـة لدى المولى سبحانه وتعالى ثم يخلق ما يدل عليها من الـدلالات كالكتب السمـاوية ونحوها. بينما يرى المعتزلة أن كلام الله مخلوق، والقرآن مخلوق لأنّه كلامه، قد أحدثه وخلقه سبحانه وتعالى.

---

133) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 165.

وهذا الكلام ليس قائما بذاته تعالى بل خارج عن ذاته العلية يحدثه سبحانه في محل، فيسمع في ذلك المحل.

حدوث صفة الكلام:

فالكلام عندئذ هو فعل الجسم بطباعه، فاذا تكلم النبيء العربي باللغة العربية فكلامه بتلك اللغة فعل طبيعي له ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة موحي له بها من الله، لذلك يقول النظام المعتزلي ان نظم القرآن، وحسن تأليف كلماته، ليس بمعجزة للنبيء، ولا دالة على صدقه في دعواه، وانما حدثت المعجزة لان العقول قد صرفت عن ذلك (134).

ويستدل المعتزلة على قولهم بحدوث القرآن بما يلي :

1) «ان القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز ان يكون قديما، اذ القديم ما لا يتقدمه غيره. يبين ذلك ان الهمزة في قوله : الحمد لله، متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن، ولانه صور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، ونصف، وربع، وسدس. وسبع وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديما» (135).

2) إن القرآن كلام الله ولو كان له وجود مستقل واتصف بالقدم لتعدد القدماء، يقول القاضي عبد الجبار : «ان كلامه لو كان قديما لكان الها. . . ولو اتصف بالقدم مع انه اشياء كثيرة مختلفة، متجزئة، متبعضة، فما الذي يمنع من كون الانسان على ما خص من التركيب والتصوير قديما (136). وهذا الرأي تابع لمنهجهم في الصفات.

وهكذا يتضح ان الله وصفاته وحدة لا تقبل التغير بينما نحن نرى في القرآن خصائص متباينة، وحقائق متنوعة، فمحال حسب رأي المعتزلة ان يكون الواحد متنوعا الى خواص مختلفة، وهذه الخواص قد تتضاد كالذي بين الامر والنهي.

---

134) الاشعري : مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 296

135) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة، ص 531.

136) القاضي عبد الجبار : المغني، ج 7، ص 87 ـ 88.

وقد استدلوا بادلة نقلية منها :

قوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ ﴾ (الأنبياء/2) فقد دلت هذه الآية على ان الذكر محدث، فيكون القرآن محدثا (137).

يقول الله تعالى : ﴿ إلر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آعياتُهُ ﴾ (هود/1)

وهذا يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا (138).

3) ان الله تعالى يقول : ﴿ حتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ الَّلهِ ﴾ (التوبة/106) والمسموع حادث لانه لا يكون الا حرفا أو صوتا (139).

4) ان الله تعالى يقول : ﴿ وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ ﴾ (البقرة/30) واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين، والمختص بزمان محدث» (140).

وقد ضمن الزمخشري هذه الادلة في خطبة تفسيره الكشاف اذ يقول : «الحمد الله الذي انزل القرآن كلاما مؤلفا منظما، ونزله بحسب المصالح منجما، وجعله بالتحميد مفتتحا، وبالاستعاذة مختتما، واوحاه على قسمين متشابها ومحكما، وفصله سورا، وسوره آيات وميز بينهن بفصول وغآيات وما هي الا صفات مبتدا مبتدع، وسمات منشأ مخترع، فسبحان من استأثر بالأولية والقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث والعدم (141).

وعندما تغللت فكرة حدوث القرآن في نفوس المعتزلة، انقلب انصار الحرية الى جبابرة، فاستمالوا السلطة الى رايهم، وشرعوا في امتحان الايمة وحملهم على رأيهم، عملا بمدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن نشوة الظفر لم تعمر طويلا، فما ان تولى المتوكل الخلافة حتى اعلن عضبه عنهم، وابعدهم عن الساحة الفكرية والسياسية، ولكنهم تركوا اثارا لا تنس من الثروة العقلية، والجرأة على تاويل النصوص، كما كان لهم اليد الطولى في مقاومة الزنادقة بنفس سلاحهم.

137) الايجي : المواقف، ج 3، ص 81.
138) المرجع نفسه.
139) المرجع نفسه.
140) المرجع نفسه.
141) الزمخشري : الكشاف، ج 1، ص 3 ـ 4.

ولا ينبغي النقبمة على من دان بالاعتزال، ورميهم بالكفر «ان هم من الكفر فروا» على حد تعبير اجد الايمة. وانما ينبغي النظر الى ما خلفوه من ثروة فكرية عريضة متمثلة في موسوعاتهم الكلامية الشهيرة. وانتصرت عقيدة اهل السنة من اشعرية وماتريدية وتمكنت من النفوس بفضل ادلتها العقلية والنقلية الساطعة عند تقسيمها للكلام الى نفسي وهو الصفة القديمة التي لا تكثر فيها، والى لفظي وهو الحادث. ولذلك خالف موقفهم المعتزلة الذين قالوا ان كلام الله اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل، وانه ليس بقديم، كما خالفوا بعض الحنابلة الذين جعلوا مع الله قدماء وهي الحروف والاصوات التي يقرأ بها الخلق.

ومهما يقال من ان تفسير الاشعرية والماتريدية للكلام النفسي واللفظي فكرة رواقية دخيلة. (142) فان حلّهما هو الذي صمد في وجه التيارات، وسر صموده ان الادلة تدعمه ولو كان دخيلا لرفضه الفكر الاسلامي ولم يرتضبه.

هكذا صدر الماتريدية والاشعرية عن فكر اصيل، استنبط ادلته من الكتاب والسنة في ضوء تحليل عقلي رصين. فبقيت هذه العقيدة سائدة في العالم الاسلامي الى اليوم تؤيدها الاكتشافات العلمية والبحوث الميدانية في عام النفس وغيره من العلوم التي تهتم باللغة والفكر.

ج ـ صفة التكوين :

ومما انفرد به الفكر الماتريدي صفة التكوين، وهي صفة قديمة ترجع الى صفات الفعل، وتغاير الصفات السبع المشهورة: العلم والقدرة والحياة والارادة، والسمع والبصر، والكلام.

وهذه الصفات أشار إليها أبو حنيفة كما ذكر ابن الهمام (143)، وهي حسب ما تروي المصادر (144) مستنتجة من قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس / 82).

142) ابو العلاء عفيفي : نظرية الاسلاميين في الكلمة، ص 41.
حولية كليـة الاداب، جامعة القاهرة سنة 1934.
143) المسامرة بشرح المسايرة، ص 91.
144) الايجي : ج 3، ص 93، وايضا ابو عذبة : الروضة البهية، ص 43.

وقد ذكر أبو منصور أن التكوين صفة أزلية للّه تعالى (145)، لبست حادثة. بل إنها عبارة بأوجز كلام، وليس في لغة العرب أبلغ من هذه الصفة (146).

وأما مفهوم التكوين فهو عبارة عن مبدأ إخراج المعدوم من العدم الى الوجود، ليكون كل شيء كائنا به وقت وجوده، على حسب علمه وارادته، بغير الة ولا مادة ولا زمان ولا مكان.

وليست هذه الصفة مجازية، لتدل على سرعة الإنجاز بعبارة «كن»، بل قد أجمع أيمة الماتريدية كأبي منصور، والفقيه الحنفي السرخسي، وفخر الاسلام البزودي، على أن المراد حقيقة هذه الكلمة من غير تشبيه، ولا تعطيل (147) ويرى ابن الهمام أن المحققين من الحنفية منذ عهد أبي منصور منعوا التكثير في هذه الصفة وأدرجوها جميعا تحت اسم التكوين (148)، وإذا أرادوا التفصيل وكان الأثر مخلوقا.ذكروا أنّ الاسم الذي يُدلّ على تلك الصفة الخالق، والصفة الخلق أو كان الأثر رزقا، فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرازق او الرزاق، والصفة الترزيق... وهكذا فان التكوين إذا تعلق بالحياة سمي إحياء، وبالصورة يسمى تصويرا...

ويوضح نور الدين الصابوني التعلّق فيقول: «وتكوينه باق من الأزل الى الأبد، فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الأزلي. هذا كمن علّق طلاق امرأته في شعبان بدخول رمضان، يبقى التعليق حكما الى رمضان، ليقع الطلاق وقت وجوده بذلك التعليق» (149)، وقد يظن بعضهم أن القدرة والارادة كافيتان لوجود الاشياء، وقد أجاب الماتريدية بأن القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الأثر. والتأثير إنما يكون بصفة التكوين (150).

والتكوين أخص من القدرة مطلقا لأنّ القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات. وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء في الوجود.

---

145) الماتريدي: تأويلات اهل السنة ج 1، ص 268، وايضا: الشيخ زادة: نظم الفوائد وجمع الفرائد، ص 17.
146) الماتريدي: تأويلات اهل السنة، ج 1، ص 268.
147) الشيخ زادة: نظم الفوائد وجمع الفوائد، ص 20.
148) المسامرة بشرح المسايرة، ص 90.
149) نور الدين الصابوني: البداية في اصول الدين، ص 33
150) كمال الدين البياضي: اشارات المرام، ص 217.

جدل حول صفـــة التكوين :

وللأشاعرة موقف مخالف للماتريدية، بلغ في بعض الأحيان التهجم وإثارة العوام، كما ورد ذلك في مناظرات الرازي الكلامية (151). ويتمثل موقفهم في أن صفات الأفعال حادثة وبناء على ذلك فالتكوين هو القدرة التنجيزية الحادثة، كالإحياء والإماتة، والتخليق والترزيق، وهو ليس صفة الله تعالى، بل هو أمر اعتباري، يحصل في العقل من نسبة المؤثر الى الأثر، ومن قبيل الإضافات التي لا تحقق لها في الخارج (152). وهذا المعنى لا يحتاج في الخالق سبحانه وتعالى الى صفة مغايرة للقدرة التي من وظائفها الأساسية إيجاد الأشياء، وإخراجها من العدم الى الوجود بمعنى : أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته، والإرادة تخصص زمان الوقوع. وهكذا يتضح أن للقدرة تعلُّقيْن :

1 ـ صلوَحي قديم يتمثل في صحة صدور الأثر عنه

2 ـ وتعلق تنجيزي حادث يتمثل في التكوين، هذه الصفة الحادثة المتجددة بتجدد الأفعال. وبناء على رأي الأشاعرة فإن التخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق هو القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق.

وقد دافع الماتريدية عن رأيهم دفاعا قويا، واستدلوا على قدم التكوين بما يلي :

أ ـ أن الله مكوّن الأشياء إجماعا فمن الواجب إذن أن يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون هذا وهي التكوين «ليكون كل شيء في وقته»، على حد تعبير أبي منصور (153).

ب ـ انه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، فلو لم يكن في الأزل خالقا، لزم الكذب، وذلك محال في حق الله سبحانه وتعالى.

ج ـ لو كان التكوين حادثا، فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل (154) وهو محال، ويلزم منه استحالة تكون العالم مع أنه مشاهد محسوس، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع.

---

151) مناظرات الرازي الكلامية، ص 10 ـ 11، وايضا مخطوط للشيرازي شرح فيه قصيدة تسمى النونية في الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية ص 141 ظ بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9197.

152) المرجع نفسه (المخطوط).

153) الماتريدي : التوحيد، ص 47.

154) التفتازاني : العقائد النسفية، ص 97.

د ـ أن العادة الإلهية جارية في إيجاد الاشياء بكلمة أزلية هي «كن»، ولا نعني بالتكوين إلا هذا.

هـ ـ إن الباري تعالى تمدّح في كلامه، بأنه الخالق البارىء المصور، فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الأزل بل فيما لا يزال، لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال (155).

و ـ إن التكوين في الأزل صفة كمال فلو خلا عنها في الأزل لكان نقصا، وهو عليه محال (156).

ويرد الأشاعرة على الماتريدية بأننا لو اثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور، لكان تأثيرها في المقدور إما على سبيل الصحة، وبذلك تكون هذه الصفة عين القدرة، وعندئذ يلزم اجتماع المثلين، ويترتب على ذلك اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال (157).

وإما إن كان على سبيل الوجوب، استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار، وهو باطل بإجماع مفكري الاسلام.

وللمعتزلة موقف يغاير ما أجمع عليه الماتريدية إذ التكوين عندهم حادث. فأبو الهذيل العلاف يعتبر أن إرادة الله ليست أزلية والتكوين هو تعبير عن هذه الإرادة الحادثة، وبناء على ذلك فهو حادث. وقد فهم الأستاذ ديبور من كلمة التكوين على أنها في المكان الأوسط بين الخلق الأزلي، وبين المخلوق الحادث، وأن هذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة تشبه المُثُل الأفلاطونية، أو عقول الأفلاك، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير حسية من أن تكون أشخاصا روحانية (158)، وليست القضية مثلا أفلاطونية قد تأثر بها المسلمون، وإنما يتمثل الأمر في إيجاد علاقة واضحة بين الله والعالم، بين الذي لا يتغير، وبين هذا المتغير.

---

155) التفتازاني: المقاصد، 109.
156) الايجي: المواقف ج 2، ص 93، وايضا عيون الحكم البديعية في الاختلاف ص 20 ظ عدد 9195. المكتبة الوطنية بتونس.
157) البيضاوي · طوالع الانوار مع شرحه مطالع الانظار للاصفهاني، ص 379. وايضا مناظرات الرازي الكلامية، ص 11.
158) ديبور: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة. د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، ص 58.

ولعل أوضح تفسير للدوافع التي دفعت بالماتريدي الى القول بالتكوين، ما ذكره التفتازاني، من أن المراد من ذلك التنصيص على حدوث كل جزء من أجزاء العالم، وذلك ردّا على من زعم من الفلاسفة قدم بعض الأجزاء كالهيولي (159). وعندئذ يتبين أن الأمر لا ينحصر في التأثر بالفلسفة اليونانية، والنسج على منوالها في بعض القضايا، وإنما الأمر يتعلق، ببلورة وجهة النظر الاسلامية، وإيضاح المفهوم الإسلامي الصحيح للعلاقة بين الله والعالم، والرد على الآخذين بتفاسير الفلسفة اليونانية في هذا المجال.

وجلية الأمر فإن وراء الاختلاف في صفة التكوين بين الاشاعرة والماتريدية اختلافا في صفات الفعل، واختلافا في صفات القدرة ووظيفتها.

وهي اختلافات فرعية لا يخرج بها واحد من الفريقين عن دائرة أهل السنة، لأن الأصل ثابت ومتفق عليه، وهو إجماع الفريقين على أنّ هذه الصفات زائدة على الذات كمعان قديمة «لا هي هو ولا غيره» وان الله مُهيمن على هذا الكون الحادث، ومؤثر في كل جزء من أجزائه سواء بالقدرة التنجيزية والإرادة كما ذهب الى ذلك الاشاعرة، او بالتكوين كما هو الشأن لدى الماتريدية، الذين ألحّوا على هذه الصفة وتمسكوا بقدمها لإيجاد صلة واضحة بين الله وهذا العالم المتغير. بينما هذه الصلة قائمة بالقدرة القديمة والارادة المخصصة كما قال بذلك الأشاعرة.

رابعا : الصفات الخبرية :

لم يقتصر اختلاف مفكري الإسلام على صفات المعاني، بل شمل أيضا ما يسمى بالصفات الخبرية. كقوله تعالى : ﴿ يَدُ الله فوق أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح / 10) وكقوله ﴿ وَالسَّمَاءُ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ (الذاريات / 48)، وكقوله : ﴿ ويبقى وجهُ رَبِّكَ ﴾ (الرحمان / 27) وكقوله ﴿ ويحذِّرُكُمْ الله نَفْسَهُ ﴾ (آل عمران / 28) وكقوله ﴿ وَاصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ (هود / 37). وكقوله ﴿ الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه / 5). وكقوله ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ (الحاقة / 17). فهذه المعاني التي أشارت إليها الآيات كاليد، والوجه، والعين، والعرش، والقدم،

159) التفتازاني : العقائد النسفية، ص 100.

والإصبع، قد أخبرت عنها النصوص وهي من الصفات المتشابهة، التي تتجاذبها الاحتمالات المختلفة حول المراد منها.

غير أن هناك آيات أخرى تتعلّق بصفات الله، ولكنها محكمات، قطعية في دلالاتها، لا تحتمل إلا المعنى الواضح الصريح كقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى / 11). وتنفيذا لأمر الله ينبغي الأخذ بالمحكم، وحمل المتشابه عليه. قال تعالى: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتابَ منْهُ آيَاتٌ مُحْكمَاتٌ هُنَّ أمُّ الكِتَاب وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأمَّا الذين في قُلُوبهِمْ زيغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تشابه منهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا الله، وَالرَّاسِخُونَ في الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا به كلّ من عِنْدِ رَبِّنَا، وما يذَّكَّرُ إلاَّ أُولُوا الألْبَابِ ﴾ (آل عمران / 7).

وقد وقف المسلمون من هذه الصفات مواقف ثلاثة:

أ ـ موقف المشبهة وقد ذكر الماتريدي انهم نسبوا الى الله الوجه والعينين نسبة حقيقية (160)، ومستندهم النقلي الآيات التي توهم التشبيه. وأما مستندهم العقلي: فعادة الناس الاتجاه بالدعاء الى السماء، وهي حجج ليست عميقة، بل تأخذ بظواهر النصوص.

ب ـ وأمّا موقف السلف فقد جنحوا الى عدم الخوض في تأويل هذه النصوص، وتفسيرها تفسيرا تفصيليا والاكتفاء بتنزيه الله تعالى عن كل نقص ومشابهته للحوادث، وتحويل العلم المفصل بالمقصود منها الى الله تعالى. والآثار الدالة على هذا الاتجاه كثيرة، منها الأثر الشهير المروي عن ربيعة الرأي تارة وعن مالك تارة أخرى:

«الاستواء معلوم، والكيف مجهول...» وكذلك ما قاله أحمد: «استوى كما أخبر لا كما يخطر للبشر. وسئل الشافعي عن ذلك فقال: آمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الادراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل الامساك».

3ـ5. وترك النصوص على ظواهرها دون تأويل إجمالي او تفصيلي امر غير جائز. وهو شيء لم يجنح اليه السلف ولا الخلف، لما ينتج عنه من تناقض. وقد ثبت عن السلف قولهم: «أمروها بلا كيف». فلماذا يمرونها بلا كيف ودلالة اللغة والصياغة العربية واضحة تمنع كل لبس؛ وسبب ذلك أنهم أيقنوا ان الكيفية ليست

160) الماتريدي: تأويلات اهل السنة، ج 1، ص 83.

كما تدل عليها ظاهر الصياغة واللغة، ويؤيد ذلك الآيات المحكمة الاخرى. هذا مذهبهم عند التحقيق وهو تأويل إجمالي واضح، وان لم يقحموا أنفسهم في تفسير هذه النصوص بكيفيات اخرى يلتزمونها.

ج ـ وأمّا موقف الخلف فإنهم قد تأولوا تلك النصوص بما يتماشى مع النصوص المحكمة الأخرى التي تقطع بتنزه الله تعالى عن الجهة والمكان والجارحة، ففسروا الاستواء في قوله ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه / 5) بالاستيلاء والسلطان (161)، وفسروا اليدين بالقدرة والقوة والعين بالعناية والرعاية.

وإذا كانت هذه المواقف متشعبة بين متوقّف، ومفوّض، ومشبّه، ومجسّم، ومتأول للنصوص، فما هو موقف الماتريدي بين هذه الاتجاهات؟ يتبين موقف الماتريدي واضحا من خلال الآية ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه / 5) فقد تعرض لمختلف المواقف في هذه الآية منها:

ـ أن يكون معنى العرش الملك والاستواء التام الذي لا يوصف بنقصان في ملك، أو الاستيلاء عليه. وأن لا سلطان لغيره، ولا تدبير لأحد فيه كما يقال: «استوى فلان على كورة * كذا بمعنى استولى عليها. (162)

ـ وقد يكون معنى الاستواء على العرش العلو والارتفاع (163) كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ ﴾ (المؤمنون / 28).

ـ ثم بعد أن يقرر الآراء المختلفة في الاستواء على العرش يقرر رأيه صراحة فيقول: «وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى / 11).

فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا، واحتماله أيضا مما لم يبلغنا مما يعلم انه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله (164).

161) الماتريدي: التأويلات، ص 83.

* كورة: مدينة (انظر الفيروزابادي: القاموس المحيط ج 3، حرف الميم).

162) الماتريدي: التأويلات، ص 85، وايضا التوحيد، ص 72.

163) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.

164) الماتريدي: التوحيد، ص 158.

وهكذا يظهر الماتريدي، رافضا للتأويل، آخذا بما ورد في القرآن، نافيا الشبه عن الله بالخلق، غير قائل بتفسير على وجه القطع.

وقد ضمن هذا المعنى الشيخ قاضي زادة عندما قال: «اتفق أيمّة الحنفية كفخر الاسلام البزودي، وشمس الايمة السرخسي على إثبات اليد والوجه والعرش، وهي حق لله تعالى لكنها معلومة باصلها، مجهولة بوصفها، ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف (165).

فموقف الماتريدي إذن لا يختلف عن موقف مالك والشافعي وأحمد بن حنبل الذين قالوا بالتوقف والتفويض. والحجة التي نقض بها قول المخالفين هي نفس الحجة السائدة لدى أهل السنة.

وقد حصرها في أوجه: إحاطة العرش به، أو مساواته له، أو تجاوز الذات للعرش.

«فإن كان الأوّل فهو إذا محدود به محاط منقوص عن الخلق، إذ هو دونه ولو كان كذلك لصار متناهيا عن خلقه «وإن كان على الوجه الثاني فلو زيد عن الخلق لا ينقص أيضا، وفيه ما في الأوّل، وإن كان على الوجه الثالث، فهو الأمر المكروه الدال على الحاجة والتقصير من أن ينشىء ما لا يفضل عنه» (166).

وهكذا يمضي أبو منصور في تفريع هذه القضية التي توهم التشبيه، فيزيل عنها الغموض، ويتمسك بالموقف الأمثل فيها في غير تفريط ولا إفراط مما يدل على رصانة هذا الفكر وأصالته.

ويتحدث نور الدين الصابوني (ت 580 هـ 1184 م) أحد كبار الماتريدية عن العرش فيقول: «لو كان متكلّمنا على العرش إما أن يكون مقدرا بمقداره، أو أصغر منه أو أكبر، فإن كان مقدرا بمقداره أو أصغر منه، لا بد وأن يكون محدودا متناهيا. والتناهي من أمارات الحدث وإن كان أكبر منه فالقدر الذي يوازي العرش يكون مقدرا بمقداره، فيلزم أن يكون متجزئا متبعضا، والتبعض من أمارات الحدث.

165) الشيخ زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد، فريدة: 14 ص 22 ـ 23.
166) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 160.

وإن كان متمكنا على العرش فلا بد وأن يكون متناهيا من جهة السفل، حتى يكون متمكنا عليه، وما جاز عليه التناهي من جهة واحدة جاز من سائر الجهات (167).

5ـ5 ويتجلى لنا من خلال هذا أن الأمر قد ازداد وضوحا لدى أتباع المذهب غير أن المسار الفكري عند الماتريدية يكاد يكون متحدا في الأسلوب والمنهج مما يدل على التأثر العميق بمؤسس المدرسة.

167) نور الدين الصابوني : البداية في اصول الدين، ص 23 ـ 24.

البَابُ الثَّالث

الإنســان

الفصل الأول

النبـــــوّة

١ـ حاجة البشر الى الرسـالة

أوّلا : ضـرورة الرسـالة :

حاجـة البشـر الى الـرسـالة ضرورية، فالرسل في الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص، والقلوب من الأجسام. وهم حاجة من حاجات العقول البشرية، قد أنعم الله بها على الإنسان، وميّزهُ بفضلها على سائر الموجودات.

والرسل حاجة روحية أيضا لتطهير النفس من الضلالات والأوهام، وتقويمها الى ما فيه سعادتها في الدنيا والآخرة. يقول صدر الدين الشيرازي : «فحينئذ يحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحاني من نبي هاد، أو شيخ مرشد، أو أستاذ معلم كمـا احتاج في الحالة الاولى الى طبيب جسماني يرشده... ولذلك تكثر حاجات الناس الى الأنبياء عليهم السلام» (1).

النبــــوة عهـــــد :

والـرسالة عند الماتريدي تتجاوز هذه المعاني لتبلغ درجة العهد، يقول أبو منصور : «عهد الله على وجهين :

1) صدر الدين الشيرازي : الاسفار، السفر الثاني ص 348 ـ 349.

أ ـ عهد خلقة : لما يشهد خلقة كل أحد على وحدانية الرب كقوله : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات / 21)، وكقوله ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ (الروم / 3). أنه إن نظر في نفسه وتأمل عرف أن له صانعا، وأنه واحد لا شريك له.

ب ـ عهد رسالة على ألسنة الأنبياء والرسل عليهم السلام كقوله : ﴿ وَقَالَ اللهُ إِنِّي مَعَكُمْ لِئَنْ أَقَمْتُمَ الصَّلاةَ وَآتَيتُمْ الزكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي (المائدة / 12). وكقوله : «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب» (آل عمران / 187) (2).

واذا كانت الألوهية عهدا قد فطرت عليه الطبائع الإنسانية، كما هو معروف لدى كثير من المتكلمين(3)، فإن الرسالة عهد أيضا جبل الله عليها طبائع الناس. فهي إذن ضرورة من اكبر الضروريات، لتنظيم سبل الحياة وطرق العيش، وضمان سعادة الأولى والآخرة. لأنه ما من أمر في هذه الحياة إلا وهو تعليم وإشارة حسب رأي أبي منصور (4).

وقد اتخذ الماتريدي منهجا عقليا للتدليل على حاجة البشر الى الرسالة يدل على الابتكار، ويتسم بالتحليل الدقيق، لخلجات النفس الانسانية في حالتي الضعف والقوة.

العامل الاجتماعي :

يقول أبو منصور : من الضرورات العقلية الدالة على الحاجة الى الرسل ما يلي :

أ ـ «وجود التنازع الظاهر بين الخلق على ادعاء كل منه أنه أحق بالحق، وأولى بالإصابة، واتفاق أن ليس فيهم من يفزع اليه ليحكم بينهم، ويريهم بما به تتألف قلوبهم، وتجتمع كلمتهم، ومعلوم أن التنازع هو أصل كل فساد، ومقدمة كل فناء، وذلك كله قبيح في العقول، فقد انتهت عاقبة العقول الى ما يعينها، ويردّها الى من جعلت هي له من الصلاح والمعرفة، ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وانشأها، وفي ذلك لزوم القول برسول نعلم أنه من عنده جاء» (5) وهكذا نلمح

2) الماتريدي : التأويلات، ج 1، ص 80.
3) الغزالي : الاحياء، ج 4، ص 312 ـ الشهرستاني : نهاية الاقدام : ص 125، ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين، ص 32 ـ 33
4) الماتريدي : التوحيد، ص 180.
5) الماتريدي : التوحيد، ص 182.

الـدور الهـام الـذي يلعبـه الأنبياء في مجتمعاتهم بوحي من ربهم. فهم يقيمون المجتمعات على طريق الحق، ويستنّون لها القوانين التي تحفظ لها كيانها.

ونجد صدى جليا لهذه الفكرة لدى الشيخ محمد عبده الذي يرى أن الإنسان مدني بطبعه، وكلما كثرت مطالبه في معيشته ازدادت به الحاجة الى الأيدي العاملة واشتدت الى مزيد الأهل والعشيرة ثم الى الأمة والنوع بأسره لجلب الرغائب، ودفع المكاره، إلا أن رغائبه لا تنتهي الى غاية، ولا تقف مخاوفه عند نهاية، وكلما حثه الذكر والخيال الى دفع مخافة، أو الوصول الى لذيذ، فتح الفكر له بابا من الحيلة، او هيأ له وسيلة لاستعمال القوة، فقام التناهب مقام التواهب، وحل الشقاق محل الوفاق، وبناء على هذا أقام الله سبحانه للانسان مرشدين هادين يعلمونه ما يشاء الله أن يصلح به معاشه ومعاده، وأولئك هم الأنبياء. فبعثة الأنبياء صلوات الله عليهم من متمّمات كون الإنسان، ومن أهمّ حاجاته في بقائه (6).

وهكذا فإن الإنسان بحكم فطرته الاجتماعية لا يعيش منفردا، بل إنه محتاج الى مجتمع لتلبية حاجاته الإنسانية، ولكن قد تغره أنانيته، وتسيطر عليه شهواته، فيظلم الناس، ويسيء عشرتهم فتسوء حاله، وحال مجتمعه، لذلك كانت الحاجة أكيدة الى رسول ليعرف الناس بطرق العيش، وأساليب المعاشرة بين الناس.

ب) أكـرم الله الانسـان بالعقـل، وزينـه بالنـظر، كي يدرك مطالب الحياة ومصالحها، ولكن لن يبلغ بعقله الكمال، ولن يدرك الحق وحده، فقد فطره الله محدودا في كل شيء...

ويضيف الماتريدي : أن البشر يتفاوتون في الإدراك، ويتفاضلون في فهم ما به مصـالحهم في أمـر الدين والدنيا. وسبب تفاوتهم : عجز العقول البشرية عن الإحاطة بالكل، واختلاف الأسباب الموصلة للعلم عندهم، فوسائل هذا غير وسائل ذاك، وظروفه ليست ظروفه. وفضلا عن ذلك فإن الاشغال وازدحامها على العقول يلبسها، وكذلك الهموم وأنواع ما جبل عليه البشر، وكذلك أنواع الألم، وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول، ويمنعها عن الاحاطة بالحق، وكذلك غلبة الشهوات، وكثرة الأماني واللذات. كل هذا يجعل النتائج التي تصل اليها هذه العقول مختلفة.

---

6) محمد عبده : رسالة التوحيد، ص 96 وما بعدها.

«وإذا ثبت ذلك فلا ندفع ان يكون عند الله مما به صلاح عباده، مما ليس عند خلقه، فيوصلهم اليها برسله» (7). «ليبينوا لهم الحق عند الاشتباه» (8).

ويبدو من خلال رأي أبي منصور أن العقل بدون الرسل، لا يدفع نزاعا ولا يرد طمأنينة. إذ من يمنع صاحب الشريعة العقلية من أن يذهب بالناس مذهب شهواته، فتذهب حُرمتها، ويتهدّم بناؤها، ويفقد ما قُصد بوضعها على حد تعبير الشيخ محمد عبده (9).

ج) ومن الأدلة العقلية ان جميع نوازع الهوى مشاهدة محسوسة وجميع اسباب عمل الحق غائبة، وليست مرئية، لأن المذكر يذكر بالثواب والعقاب، ويأمر بترك الشهوات والملاذ. وذلك أمر عسير على الطبع. وعندئذ لا بد من الاستعانة برؤية من تذكر رؤيتهم المعاد، ويخبرون عن المنقلب بما فيه من اليسر والعسر، «ليصير ذلك بحق العيان، فيسهل على الطبع سهولة ما يوافق الطبع». (10).

وبالإضافة الى ذلك فانه قد ثبت في العقل حسن الصدق، وقبح الكذب والجور. لذلك يجب الأمر والنهي لتتم الكرامة لمن اختار سبيل العقل، والعقاب لمن آثر هواه على عقله (11)، والإرشاد والتعليم لمن أشكلت عليه مائية الأشياء.

وهذا الدليل يوضح النزعة العقلية لدى الماتريدي، فهو يعتبر العقل دليلا على حسن الاشياء وقبحها، والشرع يؤيده في ذلك، ويوضح له الامر والنهي خاصة. «فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل» وهما متعاضدان لدرك الحقائق وإنارة السبل.

د) ثم يذكر أبو منصور وجها عقليا آخر لحاجة البشر الى النبوة، وصورته: أن لله أفضالا على الانسان كثيرة، فلماذا لا يكون الرسل فضلا من افضاله علينا؟ (12).

7) الماتريدي: التوحيد، ص 183.
8) الماتريدي. التوحيد، ص 183.
9) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 108.
10) الماتريدي: التوحيد، ص 185.
11) المصدر ذاته، ص 178.
12) الماتريدي: التوحيد، ص 184.

والنبوّه تيسير من الله على عباده، وتخفيف (13)، ولطف إلهي أحاطه الله بهم، لفهم أسرار الكون، ومعرفة شؤون الحياة، والمام بشعبها المتنوعة التي تندّ عن الحصر.

والماتريدي بهذه الأدلة، يردّ على حجج المعتزلة، ومن سلك مسلكهم بصورة غير مباشرة، وهو وإن لمْ يُورد نصوصهم، فقد أورد ما يناقض آراءهم المغالية في التعويل على العقل.

وجلية الأمر فإن الرسل حاجة بشرية، وضرورة إنسانية، ومنزلتهم من المجتمع بمنزلة العقل من الشخص، وبالغ بعضهم (14) فعدهم بمنزلة السمع والبصر من الإنسان؛ لان العقل البشري مهما أوتي من قوة الإبداع، فلن يستطيع إدراك المصالح البعيدة المدى لمشاكل الإنسانية، ولن يضع الحلول القويمة إلا بعد لَأيٍ، وتجارب إنسانية فيها التخبط الخطأ.

ولنفترض وضع هذه النظم البشرية، فإنها لا تخلو من تحكيم للنوازع الذاتية، وغلبة الميول والشهوات. ولذا كان إرسال الرسل إنقاذا للبشرية مما تتخبط فيه من الجهل والأخطاء. وآية من آيات وجوده تعالى، إذ لم يكتف سبحانه بما فطر عليه العقول والأنفس وما اقامه في الآفاق والأكوان من أدلة ترشد اليه. بل أرسل برسل الهدى لتوضيح الصحيح من الفاسد، والحق من الباطل. وليس من المقبول عقليا ان يبعث بهؤلاء الرسل في مختلف العصور : ويدعون دعوة متحدة العناصر، متفقة الأصول لإلهٍ لا وجود له. ولنفترض جدلا ذلك الامر. فمن الذي نصرهم وأيدهم بمعجزاته ؟ مع ما عرفوا به من قلة ذات اليد وانعدام الجاه والسلطان، وإجماعهم على الإعراض عن الدنيا ؟.

ثانيا ـ أدلة إثبات الرسالة :

وقد أثبت الماتريدي الرسالة بفضل ما استنتجه من خصائص مشتركة بين الرسل منها :

13) المصدر ذاته، ص 185.

14) محمد عبده : رسالة التوحيد، ص 127.

أ) ظهور أحوالهم على جهة تأبى العقول عنهم الريبه، وترفض فيهم توهم الظنون والشكوك، لما اتصفوا به في الصغر والكبر من الصفاء والتقوى بين أظهر أقوامهم (15).

وكذلك ما عرف عنهم من السخاء، والشجاعة، ومكارم الاخلاق، والرحمة بالخلق، والإشفاق عليهم، والصبر على الأذى (16)، ورفض الرئاسة والسيادة المعروضة عليهم من قبل اقوامهم نظير رجوعهم دعواتهم، واجتماع هذه الصفات في شخص واحد معجزة وليست عبقرية، لأن العبقرية تتفوق بصفة واحدة من الصفات. أما إذا كانت الذات مجمع كمالات، فذلك الأمر نبوة.

ب) مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر من المعجزات الباهرة التي لا تدرك بالتعلم (17) خاصة ولم يؤثر عنهم في سيرهم من قبل ممارسة هذه العمليات التي خرقت العادة، وخرجت عن مجال القدرة البشرية.

ج) إن الرسل قد انحصرت دعوتهم في الكف عن الملاذ والشهوات والإعراض عن الدنيا. ولو لم تكن دعوتهم حقا لانساقوا وراء اللذات الحسية كما هو شأن الانفس البشرية عادة، ولم يرتفعوا بمتبعيهم الى اللذات الروحية (18).

د) مخاطرتهم بالأنفس وبذلها في وقت ضعفهم، وقلة أنصارهم، والتعرض للجبارين، ورغم ذلك لم يهن عزمهم، بل ازدادوا إصرارا على دعوتهم. فلو لم تكن دعوتهم حقا، فما الذي حملهم على تجشم هذه المكاره ؟ (19).

---

15) الماتريدي : التوحيد، ص 188 ـ 190.
16) الماتريدي : التوحيد، ص 190.
17) المصدر ذاته، ص 189.
18) المصدر ذاته، ص 189.
19) المصدر ذاته، ص 189.

حقيقـة النبــوة

1 ـ النبوة فضل من الله تعالى :

إن مبحث النبـوة من أهم المبـاحث التي شغلت الفكـر الإنساني ولا تزال تستقـطب اهتمامه لتفسير ظاهرة الوحي، وكيف يتصل الانسان المحدود الطاقات بالله سبحانه ؟

والنبـوة رسـالـة رائـدة، ونـظام رائـع للحياة، ومظهر من مظاهر، عناية الله بالإنسان، ومصدر معرفة له وتعليم. وآراء الماتريدي فيها تكتسي أهمية بالغة لأنها كانت في جوّ كان فيه الجدل قائما حول النبوات والمعجزات من قبل ابن الريوندي (ت 301 هـ / 913 م) وأستاذه أبي عيسى الوراق خاصة (20).

ولم ينكرها إلا ملل لا يعتدّ بمكابرتهم كالبراهِمة الذين ذهبوا الى أن الله قد أغنانا عن الرسل بما دلّت عليه العقول من حسن وقبح. فالحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه ولم يرتَضِهِ. لأن الرسل إما أن يأتوا بما يوافق العقول، فعندئذ لا حاجة اليهم ولا فائدة فيهم. وإما إن جاءوا بما يخالف فعندئذ يجب إهمال ما جاؤوا به.

وهذا الرأي نجده عند المعتزلة الى حدّ زعم فيه النّظام أن حُجة العقل قد تنسخ الأخبار، وهي مقدمة على الكتاب والسنة والإجماع. غير أن المعتزلة قد تميزوا بقولهم : إن النبوة لطف إلهي بالمكلفين الذي قد لا يدركون الحقيقة بفعل عوارض شتى، ومشـاغـل متنـوعـة. فأراد الله إقـامة الحجة على الناس بالنبوة بينما يرى الماتريدي أنها سبب الخير العام الذيٰ يستحيل على الله تركه طبقا للعناية الإلهية. وهي أمر موافق للحكمة، والله سبحانه حكيم يتنزه عن العبث.

والنبوة عند الماتريدي لا تعود الى أمر ذاتي شخصي من أمور النبيء، ولا الى صفة من صفاته ولم يصل اليها عن طريق الكسب والعمل والمجاهدة ولا درجة يبلغ

20) البغدادي : اصول الدين، ص 155 ـ الماتريدي : التوحيد، ص 176
والباقلاني : التمهيد، ص 107و ص 119

اليها احد بعلمه، ولا استعدادا نفسيا، وإنما هي فضل وموهبة ونعمة يمنّ الله بها على من يشاء من عباده (21).

2 ـ وظائف النبيء عند الماتريدي :

ولقد حدد الله سبحانه وظائف النبيء، ودوره في المجتمع، والمهمّات التي أناطها بعهدته.

فهو مكلف بإصلاح العقيدة، وما شابها من الانحراف، وهو مسؤول عن بيان العبادات، وتنظيم المعاملات المالية والاجتماعية والسياسية، بما يضمن سعادة الدنيا والآخرة، يؤيده في كل أمر يقوم به الوحي.

وقد توسّع أبو منصور فجعل من أغراض النبوة إرشاد الناس الى أنواع الحرف، وتعليمهم فنون الزراعة، وتربية الاطفال، وترويض الدواب، وفوائد الأطعمة، وعلوم الطب، ومعرفة اللغات، وطرق البلدان، وتبصيرهم بطرق العيش، وأساليب المعاشرة. وقد أطنب أبو منصور فيها على أن هذه الأمور «تعليم وإشارة» (22).

ويفهم من رأيه أن العقل له دور محدود في هذه الأمور الدنيوية والتعويل في ذلك على الرسل، وما يقومون به من إرشاد في هذا المجال. وهذا الرأي وإن بدا فيه تضييق لمجال العقل الا اننا نلمح إزدياد توسع في وظائف النبوة خاصة في الجانب الدنيوي.

وهو رأي يذكر بدور رئيس المدينة الفاضلة عند الفارابي، وكيف تطغى عليه الناحية السياسية والاجتماعية على الجانب الأخروي (23).

وأبو منصور لم يغلب الجانب الدنيوي كما فعل الفارابي (معاصره وابن موطنه). وإنما فسح مجالا للرسل غير مألوف لدى متكلمي عصره، أبرز فيه مسؤلياتهم في تعليم الناس شؤون الحرف، وفنون الزراعة، وأساليب التجارة، وشتى ألوان الأنشطة الانسانية في مجال الحياة العامة.

وقد رأى محمد عبده أن تدخلهم في هذا الضرب من النشاط لا يكون إلا من وجه العظة العامة، والإرشاد الى الاعتدال فيها عند الممارسة (24).

21) الماتريدي : التوحيد، ص 184.
22) المصدر ذاته، ص 180.
23) ابراهيم مدكور : في الفلسفة اليونانية، ج 2، ص 74 وما بعدها.
24) محمد عبده : رسالة التوحيد، ص 118.

3 ـ نقد الباطنية في النبوة :

لقد آمن المسلمون في الصدر الأول بما أخبرهم به الرسل من طرق الوحي. ولم يتساءلوا عن أساليبها ولا عن كيفيتها، إلا بما أخبرهم به الرسول أو بما شاهدوه من صور يتشكل بها ملك الوحي.

إلّا أن هذا التفسير لم يدم طويلا : يذكر ابو منصور الماتريدي ان الباطنية (*) تقول : «إن القرآن لم ينزل على رسول الله عليه السلام بالأحرف التي نقرأها، ولكنه إلهام نزل على قلبه، ثم هو يصوّره ويرسمه ذا الحروف، ويعبر عنه بالمعرفة التي نقرؤها» (25).

وينقد الماتريدي هذا الرأي بقوله : لو أن القرآن نزل كما وصفه الباطنية، لبطل إعجازه. (26) والقرآن بإعجازه يدحض مزاعمهم ويفضح افتراءاتهم. ويشهد بفساد مذهبهم.

وترى الإسماعلية أن النبوة تكتسب اكتسابا، وهي مرحلة لا تدرك إلا بعد تربية ترهف الحس، وترفع المترشح لهذه المهمة الى درجة يقترب فيها من الملائكة. وقد اهتم الاسماعيليون كالقاضي النعمان وأبي يعقوب السجستاني بهذه التهيئة وفصّلا المراحل التي يمر بها النبي حتى ينفتح قلبه نهائيا لتقبل الوحي (27) وضربوا لذلك أمثلة :

بابراهيم عليه السلام فانه قد ارتقى من خلال حواره مع الكواكب الى مرتبة النبوة. وما الكواكب إلا رموز لهذا التدرج، وعلامات ارتقاءٍ، عبْر مراحل تعرض فيها إبراهيم الى التربية والإعداد، لبلوغ تلك المرتبة السامية كما يتجلّى ذلك في سورة (الانعام / 76ـ78).

---

*) الباطنية : فرقة شيعية مغالية، يخرجها بعض كتاب الفرق عن ملة الاسلام، وينسبها الى دين المجوس. اسسها ميمون بن ديصان : كان مجوسيا من سبي الاهواز، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق، ثم تزعم دعوتهم قرمط. يرفضون المعجزات ويرفضون نزول الملائكة من السماء بالوحي، وزعموا ان زعماء ساسوا العامة بالحيل، طلبا للزعامة بدعوى النبوة والامامة. (انظر البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 279 وابن خلكان : وفيات الاعيان، ج 1، ص 409، والاسفراييني : التبصير، ص 83. والمقريزي : الخطط، ج 2، ص 357).

25) الماتريدي : تأويلات اهل السنة، ج 1 ص 228.

26) المصدر نفسه، ص 299.

27) السجستاني : اثبات النبوات، ص 100، وانظر ايضا : القاضي النعمان : اساس التأويل، ص 112

وكـذا موسى، فإنـه قبـل اتصاله بالوحي، قد تربّى على يد النبي شعيب، فصقلت روحه، وسمت نفسه. وقد قص القرآن ذلك في قوله: ﴿ فَجَاءتهُ إحدَاهُما تَمْشِي على اِسْتحياءٍ قالت إن أبي يدعوك لِيَجْزِيَك أجْرَ مَا سَقَيت لَنَا فلَما جاءَه وقصّ عَليهِ القصص قال لا تخف نجـوت من القـوم الـظالمين. قالت إحْدَاهما يا أبتِ استأجِرْه إن خيْرَ من استأْجرْت القوي الأمين. قال إني أريد أن أنْكِحَكَ إحْدَى ابنتي هاتيْن على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممتَ عشرًا فمن عندك وما أريد أن أشُقَّ عليك ستجدني إنْ شاء الله من الصالحين قال ذلك بيني وبينك أيما الأجَلّين قضيت فلا عدوان عليّ والله على ما نقول وكيل. فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا قال لأهله اني آنست نارا لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من نار لعلكم تصطلون، فلما آتاها نودي من شاطىء الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أنْ يا موسى إني أنا الله رب العالمين ﴾ (القصص / 25ـ29).

وهذه الآيات ترمز الى تعرض موسى مباشرة بعد عملية الإعداد والصقل إلى الوحي.

وتـرى الإسمـاعلية ان النبيء محمد صلى الله عليه وسلم قد تعرض لهذه التهيئـة من قبل جده عبد المطلب، وعمّه أبي طالب، وزوجته خديجة، وغلامها ميسرة، حتى وصل الى درجة النبوة.

وعندئذ فإن النبيء أو الناطق حسب اصطلاح الباطنية لا بد من مروره بمراحل ليصل الى هذه الدرجة العليا.

قال البغـدادي: «وإذا ذكروا النبيء والوحي، قالوا: إن النبيء هو الناطق والوحي أساسه الفاتق، والى الفاتق تأويل نطق الناطق على ما تراه يميل إليه هواه، فمن صار الى تأويله البـاطن فهو من الملائكة البررة، ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة» (28).

فالناطق إذن هو الذي يتأول النصوص ولا يقف عند معانيها الظاهرة.

---

28) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 280.

4 ـ طبيعـــة النبوة :

وإذا كانت البـاطنية ترى في النبـوة إلهاما، فإن الفارابي معاصر الماتريدي يفسـرهـا بالقـوة المتخيلة في فصليه اللذين عقـدهما في كتابه «آراء اهل المدينة الفاضلة» بعنوان «القول في سبب المنامات» والقول في «الوحي ورؤية الملك».

والمخيلة كمـا يعـرفهـا الفـارابي «هي القـوة التي يحفظ بها الإنسان صور المحسوسات الخارجية، ولها فضلا عن ذلك قدرة على الابتكار، تتجلّى في ربط الأفكار، فتخلق من ذلك صورا، لم تكن معهودة من قبل.

وفي حالة النوم، تعود المخيلة الى ما احتفظت به من الصور، وتعيد تركيبها، وتخترع منها صورا جديدة، ولمزاج النائم اثر واضح في تكوين أحلامه.

وإذا كانت هذه المتخيلة قوية جدا، فيمكن ان تنصرف عما يحيط بها من المشاغل، وتنفذ الى العالم الروحاني، وتتصل بالعقل الفعال فيفيض عليها ما أفاضه الله عليه.

قال الفارابي : «ولا يمتنع أن يكون إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسـوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة، وسائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية (29).

وهكـذا عندما يبلغ الإنسان أكمل المراتب، تصل قواه المتخيلة الى العلم بالأمور الإلهية، وهو المسمى بالوحي، الذي اختص به الله الأنبياء.

هذا هو تفسير المعلم الثاني لنظرية النبوة، وهو تفسير تخالفه النصوص التي تخبرنا بمجيء جبريل في صور شتى، منها تلك التي ورد فيها بمحضر الصحابة على هيئة رجل، شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر من سفر ولا يعرفه منهم أحد، وقد سأل عن معنى الإيمان. . . وقد كانت تسمع للوحي صلصلة كصلصلة الجرس، الى آخر النصوص التي وصفت الوحي وكيفيته.

---

29) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة، ص 57.

هذه النصوص بعينها هي نظرية الماتريدي في النبوة (30)، دون ان يحاول الخوض في معرفة الاسرار التي تنطوي عليها هذه الظاهرة. فالملائكة البررة هم حملة الوحي في صدق وحق.

وما يأخذه النبي الامي عنهم يرتفع عن الشبه والتخيل، بل هو صور معقولة روحانية، (31) تنتقش في العقل والقلب معا انتقاشا لا مجال للشك فيه.

وهذا التفسير لهذه الظاهرة وقبولها كما جاءت دون تأويل ليس موقفا جديدا، اذ هو في بعض المسائل يأخذ بالنصوص كما وردت، ولا يتجاوز ذلك الى التأويل، فيكون سلفي المنهج بحق، سني الطريقة. وسبب ذلك أن تلك القضية لا مجال للعقل فيها بل الأسلم الأخذ بها، كما أخبر بذلك الشرع.

وهـو بهذا الأسلوب يحذر من المزالق التي يبالغ أنصار العقل في اتباعها، ويدّعون للعقل العصمة، ويراهنون على بحثه في جميع القضايا.

---

30) الماتريدي : التأويلات، ج 1، ص 227.

31) الماتريدي : التوحيد، ص 205.

إثبات نبوّة محمد صلّى الّله عليه وسلّم

1 ـ التهيؤ لتقبل الرسالة :

كان العـالم في بداية القـرن السابع الميلادي على شفا السقوط في هاوية الفوضى، رغم ما مر به الإنسان من الأديان والفلسفات، لكنه سرعان ما تناساها أو كفر بها (32).

فلقـد سادت الفـوضى كثيرا من البلدان، وعمّ الفسـاد المجتمع الانساني وانحرفت العقائد فأغرق اليهود في التشبيه، وفي الافتراء على الأنبياء، وفي تحريف التوراة قد بلغوا الغاية.

وأما النصارى فقد قالوا بالتثليث، وبالغوا في الحلول والاتحاد. وأما الماجوس فقـد وقعـوا في القـول بإثبات إلهين، ووقوع المحاربة بينهما، وفي تحليل نكاح الأمهات قد بلغوا الغاية. وأما العرب فقد كانوا في عبادة الأصنام وفي النهب والغارة قد بلغوا الغاية. وقد كانت الدنيا مملوءة بهذه الأباطيل (33) فكانت الحاجة شديدة الى مجيء الـرسـول حسب رأي المـاتـريدي (34) لتقـويم الانحـراف في شتى المجالات العقائدية والاجتماعية والأخلاقية.

يقول أبو منصور في هذا الشأن : «إن الله تعالى بعثه في أوان طموس من أعلام الهدى، ودروس من آثار الدين إلى العباد لينقذهم من الردى، ثم لما أقامه هذا المقام الجليل، والخَطْب الجسيم لم يخْلِه عن نَصْره والتمكين له (35)1 .

وهكذا يتجلى من خلال ما صرح به الماتريدي أن الحكمة الإلهية قد قضت ببعث محمد صلى الله عليه وسلم، لينقذ ما أشادته الإنسانية من حضارة منذ أربعة آلاف سنة من الاضمحلال والفناء والفوضى والفساد.

2 ـ الادلة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم :

قسم الماتريدي أدلة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى أمور تعود الى أصل خلقته، ثم الى براهين حسية، وأخرى عقلية.

أما الأمور التي تعود الى أصل خلقته، فقد اعتمد ما روتْه كتب السير والطبقات (35)2 من روايات صحيحة «من ذلك أنه نظر الى وجهه والى البدر، فكان أحسن

---

32) د. عبد المجيد النجار : العقل والسلوك في النبية الاسلامية، ص 25.

33) الرازي : معالم اصول الدين، ص 94.

34) الماتريدي : التوحيد، ص 205، وايـضا ص 202.

35) 1 ـ الماتريدي : التوحيد، ص 207.

35) 2 ـ وانظر ابن سعد : الطبقات، ج 1، ص 89 ـ 92.

منه، وأنه أطيب ريحا من المسك، وألين من الحرير. . . وقد وصفت خلقته بما لا يعرف أحد يوصف بمثله حسنا وجمالا. . . فدلت براءته من كل الآفات على الاستجابة الى أعلى الدرجات» (36).

كما أورد الماتريدي في وصف خُلقه عليه السلام ما يلي :

«إنه لم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفْوة، ولا منه عن أعدائه فرار، ولا في اخلاقه سوء، بل كان على ما وصف لا يداري ولا يماري، ولا ينتصر لنفسه، وكان في الإشفاق بالمحَلّ الذي عوتب عليه بقوله ﴿فلا تَذْهبُ نفسك عليهمْ حَسَرَاتٍ﴾ (فاطر / 8)، وقوله : ﴿لعلّك بَاخِعٌ نَفْسَكَ﴾ (الشعراء / 3)، وفي التحزن بما فيه هلاك الخلق، كما وصفه الله وعصمه بقوله : ﴿ولا تَحْزَنْ عليْهِمْ﴾ (النحل / 127)، وقال ﴿عزيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ﴾ (التوبة / 128)، وكان بالكرم بحيث عوتب به، فقال : ﴿ولا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الاسراء / 29) (37).

فهل هذه الفضائل تعد دليلا على نبوته صلى الله عليه وسلم ؟ إن الماتريدي لا يعدها دليلا، ولم يعول عليها، بل هي علامة وأمارة، وليست من معجزات النبوة، لجواز اتصاف غيره بها، وإنما حينما تنضم اليها المعجزات، تقيم الحجة، ويسطع بها البرهان.

3 ـ معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم :

المعجزة ركن أساسي للتصديق بالنبوة، ولا سبيل لإثبات الرسالة إلا بواسطة المعجزة، وهي أمر خارق للعادة مقرون بادعاء النبوة. (38) توكيدا من الله وتأييدا، وبرهانا على الشاك في رسالة الرسول ليدفع الشّك باليقين، من الخوارق الدالة على الصدق. ولمحمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات ما لم يكن لأحد من الانبياء قبله، وقد قسمها الماتريدي الى معجزات حسية وأخرى عقلية.

أما المعجزات الحسية فقد قسّمها الى ما قبل البعثة كالسحاب الذي كان يظله، وهجره عبادة الأوثان، ولم يكن فحّاشا ولا صخّابا (39).

وأما التي بعد البعثة فهي «كانشقاق القمر، واجتذاب الشجر، وتسليم الحجر عليه، ظاهر ذلك كله عرفوه، ثم شربهم من الماء القليل الكثير من البشر، ثم ابتلاء اعدائه بدعائه بالجدب والقحط، ثم استغاثوا به فأغيثوا، ثم الإشباع باليسير من

36) الماتريدي : كتاب التوحيد : كتاب التوحيد ص 202.

37) الماتريدي : التوحيد، ص 203.

38) اصول الدين للبغدادي، ص 170 ـ 171.

39) الماتريدي : التوحيد، ص 218.

الطعام الكثير من الخلق، ثم مُرُور من طلبوه بالغار فأعمى الله أبصارهم، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المصلية» (40).

هذه المعجزات التي عدّدها أبو منصور، قد وقف منها مفكرو الاسلام مواقف ثلاثة :

أ) موقف فكري قَبِلَها كما أخبرت بها كتب السير والعقائد كما فعل الماتريدي وأهل السنة عامة.

ب) موقف تزعمه ابن رشد يراها غير دالة دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة. وإنما تدل إذا اقترنت الى الدلالة الأولى (أي القرآن). وأما إذا أتت مفردة، فليست تدل على ذلك (41). فالعبرة عند هذا الاتجاه بالمعجزة الخالدة، وما تضمنته من تشريع محكم، ومعان ثرّة، ونظم معجز.

ج) موقف لا يرتضي هذه المعجزات دليلا على النبوة، ويضعّف الأحاديث المروية في هذا الشأن. (42) ويشكك في حديث عبد الله بن مسعود حول انشقاق القمر وغيره من الآثار التي على هذا النسق، وينسب هذا الرأي الى المعتزلة. يقول النّظام معلقا على حديث ابن مسعود : «وهذا من الكذب الذي لا خفاء به لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده، ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، فكيف لم يعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد (43).

4 ـ المعجزة الكبـــرى :

وأما المعجزات العقلية فهي أكثر اقناعا، وهي التي تبسط فيها أبو منصور، وأهمها جميعا القرآن. ويمهد أبو منصور لهذه الحجة البالغة بجملة من المعطيات منهـا ما يرجع الى ما يتصف به الرسول، ومنها ما يعود الى عصر الرسالة وظروف الدعوة يومئذ. فيذكر :

40) المصدر نفسه : ص 191 و203.
41) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 218.
42) القاضي عبد الجبار : المغني، ج 16، ص 151 ـ 152.
43) ابن قتيبة : تأويـل مختـلف الحديث، ص 21.

أ) إن أمر النبوة لم يكن مستغربا، بل كان مستمرا على العادة، بوجود مثله في الأمم. فلم تخل الانسانية من نذير وبشير يرشد، ويبين سبيل الهدى من الضلالة. قال تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر / 24). وقال ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تترا﴾ (المؤمنون / 14).

ب) الرسول رجل من الأمة، ليس فيلسوفا ولا سلطانا، وهو مجرد من سلاح العلم والثروة، ومع ذلك امتلك الأفئدة، وسحر القلوب بما أيده به الله من الوحي. وكذلك لم ترو الكتب أنه كان متطلعا الى الرئاسة في قومه، بل صوّرته كتب السيرة أنه رجل مغمور يعيش كجمهور الناس.

وفجأة وإذا بهذا الرجل يندفع لمقاومة الباطل، ويعلنها حربا لا هوادة فيها على معتقدات القوم وأوهامهم، وعاداتهم، وأساليب عيشهم، وينتهج للناس شريعة قويمة في وقت كان فيه الناس غارقين في الضلال الى الأذقان.

وكانت حاجتهم الى رسول شديدة، بل ضرورية لانقاذ الانسانية مما تردّت فيه من الانحراف (44).

ج) نشأ النبي في قوم لم يكن لهم كتب ولا دراسة، مع أنه لم يفارق قومه، وما كان لهم كتب قد سبق له الارتياض في دراستها. . . وقد نشأ أميا. والأمي لا يأخذ عن الكتب، ولا يستطيع الحفظ من الأفواه غاية الحفظ، وانما يكون ضبطه بصور معقولة يرتفع بها عن الوهم (45).

د) لم يذكر عنه صلى الله عليه وسلم التشاغل بنظم الكلام، وتعاطي ضروبه (46).

هـ) دعا الله الكفار الى النظر في أموره : لعلهم يجدون فيه ما وجدوا في المتسمين بصناعة الكلام من التصدي للملوك لنيل الدنيا، بل عرضت عليه المطامع مع الثروة والرئاسة ليرجع عن دينه فلم يجب الى ذلك (47).

ثم يفرد الماتريدي للمعجزة الكبرى قسما من حججه الطريفة التي لا تزال تعدّ نبعا ثريا للدارسين منها :

---

44) الماتريدي : التوحيد، ص 205.
45) المصدر ذاته، ص 206.
46) المصدر ذاته، ص 206.
47) المصدر ذاته، ص 206.

أ ـ الاعجاز البلاغي :

لقد جاء القرآن في قمة البلاغة من حيث بلاغة اللفظ، واستيفاء المعاني، وحسن النظم، تحدّى به الله سبحانه جميع الكفرة أن يأتوا بمثله، وإن ساعدهم على ذلك الانس والجن. (48) قال الله تعالى : ﴿قل لئن اجْتَمَعَتْ الانْسُ وَالْجِنُّ على أن يَأْتُـوا بِمِثْـلِ هذا الْقُـرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ولو كان بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الاسراء / 88)، وقد تجلى إعجازه في شدة الفصاحة، ونظمه الموسيقي، ونمطه الواحد في القوة والإبداع، وتشابيهه واستعارته، ومجازه، وكنايته، وصوره البديعة الرائعة.

وقد تحداهم على أن ﴿يأتوا بسورة مثله﴾، فلم تحرجهم أنفة التحدي، وصبروا على نغص العجز مع شدة حميتهم، وقوة انفتهم، وقد سفه أحلامهم، وسب أصنامهم، ولو وجدوا الى المعارضة سبيلا وكان في مقدورهم داخِلاً، وقد جعله حجة لهم في ردّ رسالته لعارضوه ولما عدلوا عنه، إلى بذل نفوسهم في قتاله، وسفك دمائهم في محاربته» (49).

كما طاول في المعارضة «فما طمع في ذلك إلّا سفيه أخرق هجره قومه لسخفه» (50) على حد تعبير أبي منصور.

وكم وقفت العقول حائرة أمام هذه المعجزة الباهرة، وآياتها البينة. والغريب أنه نزل في أمة قد برعت في فنون القول، ورغم ذلك فإن فرسان الكلام يقفون مشدوهين أمام إيجاز الآية ﴿ولكم في القِصَاصِ حَيَاةٍ﴾ (البقرة / 179) كما قضى عبد الله بن المقفع عاما عاجزا عن معارضة آية واحدة هي قوله تعالى : ﴿وقيل يا أَرْضُ إِبْلَعِي مَاءَكِ، ويا سَمَاءُ اقْلَعِي، وَغُيضَ الْمَاءُ، وَقُضِيَ الأمْرُ، وَاسْتَوَتْ على الْجُودِيِّ، وقيل بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود / 44).

ثم اشار الماتريدي الى ناحية هامة، لم يتوقف عندها كثير ممن بحثوا الإعجاز، ولم يلحظوا اسرارها، وهي «أن القرآن أنزل في عشرين سنة فصاعدا بالتفاريق، ما خرج كله على وزن واحد من النظم وعلى موافقة بعضه بعضا، مما لو

48) الماتريدي : التوحيد، ص 190 ـ 207.

49) الماوردي : اعلام النبوة، ص 71.

50) الماتريدي : التوحيد، ص 190.

احتمل كون مثله عن الخلق لم يمتنع من الخلق عن الاختلاف في شيء من ذلك، دل أنه نزّل من عند علاّم الغيوب» (51).

فهذا الكتاب الذي استغرق نزوله ثلاثا وعشرين سنة، ليس به تناقض، بل آخذ بعضه برقاب بعض في تناسق عجيب كما قال الرازي اثناء تفسيره سورة البقرة «ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحته ألفاظه، وشرف معانيه، فهو معجز أيضا بسبب ترتيبه، ونظم آياته» (52).

وبالجملة فقد اشتمل القرآن على الأسلوب البليغ في لفظ مونق، واستيفاء للمعاني في قليل من الكلام، وإشارات علمية تند عن الحصر، وحجج وبراهين تفحم كل محتج، وأخبار عن القرون الخالية لا يلم بتفاصيلها إلا من كان مرسلا من قبل علام الغيوب.

ب ـ ويظهر أن الماتريدي لا يهتم بالإعجاز البلاغي فحسب، بل انصرفت عنايته الى الإعجاز في التشريع الذي شمل حياة الفرد والمجتمع، وحل قضاياه ومشاغله الى يوم القيامة على حد قول أبي منصور (53).

فقد أحدث انقلابا في العقائد، والمناهج، والسلوك، والاخلاق وجمع بين البلاغة والتشريع والعبادة، فكان بذلك معجزة المعجزات الباقية على مدى الدهور والأزمان، والحالة لقضايا الإنسان في كل عصر ومصر.

ب ـ الإعجاز الغيبي :

ج ـ ونوع آخر من الإعجاز قد استقطب اهتمام هذا االمفكر هو الإعجاز الغيبي.

فقد ذكر أبو منصور في هذا المجال : «الإخبار بما يكون له من الفتوح، ودخول الخلق في دينه أفواجا، وإظهار دينه على الأديان في وقت ضعفه، وقلة

51) الماتريدي : التوحيد، ص 195.
52) الرازي التفسير الكبير، ج 2، ص 12.
53) الماتريدي : التوحيد، ص 190، 194.
54) الماتريدي : التوحيد، ص 190 و194.

أعوانه، وكثرة أعدائه فكان على ما أخبره القرآن» (54). قال تعالى : ﴿وعد الله الذين آمنُوا منْكُمْ وَعَمِلُوا الصالحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ في الأرض كما استَخْلَفَ الذين من قَبْلِهِمْ وَلِيُمَكِّنَنِّ لهم دِينَهُمْ الذي ارتضى لهم وَلِيُبدِّلَنَّهُمْ من بعد خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ (النور / 55).

ومن أمثلة ما تضمّنه من هذا النوع من الإعجاز مباهلته لليهود (55) بقوله : ﴿قُلْ إن كانت لكم الدار الآخِرَةُ عند الله خَالِصَةً من دون النَّاس فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة / 94). ثم قال ﴿ولن يَتَمَنَّوْهُ أبدا بما قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة / 95) فما تمنّاه أحد منهم. وكقوله لقريش ﴿فَإِن لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ (البقرة / 24) فقطع بأنهم لا يفعلون فلم يفعلوا. وهي أخبار لا تعود الى الحدس أو الفراسة، أو الفطنة، كما اتسمت به من القطع بوقوعها قبل وجودها، ولو كانت نتيجة لذلك لأصاب تارة، وأخطأ أخرى. لذا كان الرسول في أخباره مؤيدا من ربه غز وجل.

كما تنبأ بظفر الروم بعد هزيمتهم ﴿ألم. غُلِبَتْ الرُّومُ في أدنى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم / 1-3)

ويضيف الماتريدي أن القرآن قد حوى أخبار القرون الخالية وقصص الأمم السالفة ﴿نحن نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بما أَوْحَيْنَا إليك هذا القُرْآنَ﴾ (يوسف / 3). وقد ثبت أنه لم يكن يختلف الى أحد من أهل الكتاب، ولا نظر في كتاب قط (56)، فدلّ ذلك على أنه وحي من ربه.

نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبشارات الانبياء بها :

ومن وجوه الإعجاز التي اهتم بها هذا المتكلم موافقة القرآن سائر الكتب السماوية : لأن دعوة الرسل واحدة في القواعد والأصول كالإيمان بالله والقيام بالعبادات، والتزام مكارم الأخلاق من الصدق والوفاء بالوعود، والأمانة والحياء.

جاء في «كتاب التوحيد» في معرض الحديث عن الكتب السماوية «أن الله سبحانه قد جعلها كلها متفقة على اختلاف الأزمنة، وتباعد الأوقات، ليعلموا ان

55) المصدر ذاته، ص 191.
56) الماتريدي : التوحيد، ص 191.

القرآن من عند من جاء منه الكتب، وأن الذي جاء منه الكتب قديم، لم يزل حجّته في الاولين والآخرين واحد (57).

ويظهـر أن الاتفاق الذي يعنيه هو الاتفاق في الاصول كالعقائد، والاسس الأخلاقية العامة.

أما الجانب التشريعي في الاديان السماوية فقد نسخ بعضه. وربما أبقى على البعض الآخر الذي تتوفر فيه عناصر البقاء (58).

ثم أشار الماتريدي الى ورود بشارات بمحمد صلى الله عليه وسلم وأمته في الكتب السماوية السابقة (59)، مستدلا بقوله تعالى: ﴿الذين يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ﴾ (الأعراف/ 157) ﴿مُحَمَّدٌ رسولُ الله وَالذين معه أشدَّاءُ على الكُفَّارِ رحماءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَعًا سُجَدًا يَبْتَغُونَ فضلا من الله وَرُضْوَانًا سيما هُمْ في وُجُوهِهِمْ من أثر السُّجُودَ مِثْلَهُمْ في التَّوراة ومثلهم في الانجيل﴾ (الفتح / 29). وقوله: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبنائهم﴾ (البقرة / 146) (60).

وأبو منصور رغم إلمامه الواسع باللغات، فإنه لم يورد تلك النصوص التي تصف الرسول وامته كقوله زرادشت لقومه: «تمسكوا بما جئتكم به الى أن يأتيكم صاحب الجمل الأحمر من بلاد العرب». أو تلك النصوص التي وردت في (الفيدا) أسفار ديانة (61) الهند أو البشارات التي ذكرت في التوراة أو الوصايا التي وردت في الإنجيل والتي أشارت الى علامات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. ولعل تلك الإرهاصات كانت من الوضوح والتواتر، بما لا يدع مجالا للشك أو الريبة خاصة والقرآن يؤكد أنهم كانوا يعرفون محمدا كما يعرفون ابناءهم، كما أشار الى ذلك الماتريدي (62).

5 ـ العصمة:

ومن المعلوم أن هؤلاء الرسل ينبغي أن يتصفوا بالعصمة، وهي أولى الصفات التي يجب أن تتوفر فيهم، ليسلم من التحريف ما يبلغونه من الشرائع والأحكام، وليرتفع عن الخطأ والنسيان ما عهد اليهم من الرسالات.

57) المصدر ذاته، ص 191 و 494.
58) د. عبد المجيد النجار: العقل والسلوك، ص 30.
59) الماتريدي: التوحيد، ص 191، 194 ـ 195.
60) المصدر ذاته، ص 194
61) محمود الشرقاوي: محمد في بشارات الانبياء، ص 16.
62) الماتريدي: التوحيد، ص 194

وقد افترق المفكرون المسلمون بشأن هذه القضية الى أقسام :

أ ـ ما يقع في باب التبليغ وقد أجمعت الأمة على عصمة الرسل فيه عن الكذب والتحريف لا سهوا ولا عمدا.

ب ـ وأما ما يتعلق بالفتيا فأطبقوا على أنه لا يجوز الخطأ فيه على سبيل العمد.

ج ـ وما يقع في أفعالهم، فقد انقسم مفكرو الاسلام بشأنه فمنهم من منع الأولى وجوز الثانية كالمعتزلة.

ومنهم من منع العمد فيهما معا، إلا إذا كان الأمر سهوا (63).

فأبو حنيفة مثلا ذكر ان الأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر. وقد قيد بعض أصحابه هذه العصمة بما بعد الوحي. أما ما قبل الوحي فتجوز الصغيرة على سبيل الندرة، ثم يعدو حالهم وقت الإرسال الى الصلاح والسداد.

والأشعرية منعوا الكبائر مطلقا. وجوزوا الصغائر سهوا.

والحقيقة فإن منع الصغائر والكبائر إطلاقا هو المكانة اللائقة بالنبوة.

واذا أردنا تنزيل هذه القضية في الفكر الماتريدي، ألفيناه قد تفرد برأي قد نقلته عنه جلّ المصادر (64) خلاصته : أن العصمة هي تنزيه الله لأنبيائه عن أن يفعلوا ذنبا من الذنوب. وهي ليست ملكة تمنع الفجور كما ذهب الى ذلك الفلاسفة وبناء على رأيهم يصير الامتناع عن الذنوب نتيجة ارتياض النفس، وليس خاصيّة يمتنع بسببها صدور الذنب، (65) فيعود الحفظ من الذنوب عندئذ الى فضلها، وانما العصمة حسب رأي أبي منصور لا تزيل المحنة أي لا تجبر الأنبياء على الطاعة، ولا تعجزهم عن فعل المعصية، بل لطف من الله تعالى، وفضل مع بقاء الاختيار والمسؤولية تحقيقا للابتلاء والاختيار. وهو راي فيه ميل الى تحميل الانسان مهما بلغت منزلته مسؤوليته في الحياة.

وأي إنسان اقدر على مواجهة مسؤولياته من الأنبياء والرسل عليهم أفضل الصلوات والسلام ؟ وأي أمر أعظم وأجلّ من تحمل الانسان لمسؤوليته ؟

63) الرازي : التفسير الكبير، ح 3، ص 7.
64) كمال الدين الحنفي : اشارات المرام، ص 329، وايضا المسامرة بشرح المسايرة، ص 229
65) المرجع نفسه، ص 329.

وصفوة الرأي فإن المنهج الذي اصطنعه الماتريدي قد اتسم بطغيان الأدلة العقلية دون غيرها. وأطنب فيها ولكنه مرّ سريعا على الأدلة الحسية. فأوضح حاجة البشر الى الرسالة، وحصرها في الانسان ومصيره وتعليمه وإرشاده وضمان سعادته في الدنيا والآخرة، وهذا الرأي نجد له صدى في الفكر الاسلامي الحديث.

فجمال الدين الافغاني ومحمد عبده يعتبران مهمة النبي أخلاقية واجتماعية. ووظيفته تنحصر في تربية الامة. والسير بها نحو الطريق القويم. واذا كان جمال الدين قد اعتبر النبيء رُوح المجتمع الانساني، فحمد عبده عده عقله، وقد اعتبر وحيد الدين خان النبوة ضرورة ليصل بها الانسان الى استجلاء ما غمض من أسرار الحياة يقول: «ان أكبر دليل على «ضرورة الرسالة» هو أن الأمر الذي يخبرنا عنه الرسول، من أهم الامور التي تتعلق بحياة الإنسان ومصيره، والإنسان لا يستطيع أن يصل الى تلك الحقائق بجهوده الشخصية. إنه يبحث منذ آلاف السنين عن حقيقة الكون كي يفهم أسرار بدء الحياة ونهايتها، وحقائق الشر والخير، وكيفية صوغ الإنسان من أجل الانسانية، وتنظيم أجهزة الحياة حتى تستطيع الانسانية أن تسير قُدُما في طريق الخير. . . ولم تكلل هذه الجهود بالنجاح الى يوم الناس هذا. فقد كشفنا عن أسرار الحديد والبترول، وتعرفنا على حقائق الطبيعة بعد جهد قصير، ولكننا عاجزون عن كشف «علم الانسان» رغم أن جهود أعظم عقولنا العبقرية تواصل البحث عن هذا العلم، ولم تستطع حتى الآن تحديد مبادئه وأسسه. إن هذا هو أكبر دليل على أن الإنسان يحتاج الى هدْي الله من أجل ان يعرف بنفسه (66).

كما استدل الماتريدي على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره، وهذه الطريقة قد ارتضاها القدامى والمحدثون، واخذ بها والغزالي والماوردي والجاحظ (67). لأنه يكفي رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الى اليوم: إنه لم يترك أصلا من أصول الفضائل الا أتى عليه، ولا أما من أمهات الصالحات الا أحياها، ولا قاعدة من قواعد النظام إلا قررها.

---

66) وحيد الدين خان. الاسلام يتحدى، ص 98 ـ 99.

67) الجاحظ: حجج النبوة الرسائل تحهاوون (261/3)، والماتريدي أعلام النبوة: 94، والغزالي: المنقذ: 12.

ثم إنه ركز على معجزة القرآن بما اشتملت عليه من وجوه الإعجاز في النظم، والمعـاني، والأخبـار عن الغيب، وهـل الفكر الاسلامي قديما وحديثا قد استدل بغيرها ؟ ثم أليس في هذا دليل على أصالة تفكير الماتريدي ؟

ثم إنـه لم ينكـر المعجـزات الحسية، كما فعل المعتزلة بل اعتبرها مؤيدة للمعجزة الكبرى. ولعله موقف قد سلكه كثير من مفكري الاسلام (68) بعد الماتريدي.

68) ابن رشد : مناهج الادلة، ص 217 ـ 218.

الفصل الثاني

الجبر والاختيار

ـ بداية المشكلة :

مشكلة خلق الأفعال من أعقد القضايا التي واجهت الفكر البشري، واختلفت بشأنها الأنظار اختلافا كبيرا في شتى المذاهب الفلسفية والدينية قديما وحديثا.

وتاريخ هذه القضية في الإسلام يعود الى الفتن التي جدّت في الصدر الأول كمقتل عثمان، ومعركة الجمل وصفّين. حيث بدأ المسلمون يتساءلون عن معنى الإيمان والكفر، وعن المعاصي أهي بقضاء نافذ وأمر لا مردّ له كما تروج ذلك السلطة الأموية، أم أن الإنسان مسؤول عما يقترفه إن خيرا فخير، وإن شرا فشر؟ وما هي حدود هذه المسؤولية ؟

وقد أشار الماتريدي في معرض حديثه عن الجبرية الى أولئك الذين أضافوا الأفعال الذميمة الى قضاء الله وقدره، وساعدوا بني مروان في تبرير ما أمسكوا من زمام السلطة، وما قاموا به من قتل في صفوف المسلمين إبان الفتنة الكبرى (1).

واختلفت آراء المسلمين في هذه المعضلة، وتوزعت أنظارهم، فمن قائل بأن الإنسان خالق لأفعاله، الى قائل بالجبر، ثم إلى قائل بالتوسط. والعدل هو المذهب المتوسط بينهما حسب رأي أبي منصور (2).

1) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 318

2) المصدر ذاته، ص 318.

واتجه كل فريق الى القرآن يطلب منه تأييدا، فأهل الجبر أوردوا آيات تدعم مذهبهم كقوله تعالى: ﴿ختم الله على قُلُوبِهِمْ وعلى سَمْعِهِمْ وعلى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ولهم عذابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة / 7) وكقوله: ﴿ولا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِيَ إن أَرَدْتُ أن أَنْصَحَ لكم إن كان الله يريد أن يُغْوِيكُمْ هو رَبُّكُمْ وإليه تُرْجَعُونَ﴾ (هود/ 34). وكقوله: ﴿أفمن حُقَّ عليه كَلِمَةُ العَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ في النَّارِ﴾ (الزمر / 19)، وكقوله: ﴿ولقد بَعَثْنَا في كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا الله وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هدى الله ومنهم مَنْ حُقَّتْ عليه الضَّلَالَةُ﴾ (النحل / 36)، وكقوله: ﴿قلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا ولا ضرًا إلَّا ما شاء الله﴾ (الاعراف / 188)، وكقوله ﴿لو شئنَا لأتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (السجدة / 13). وكقوله: ﴿فمن يُرِدِ الله أن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ ومن يُرِدْ أن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرِجًا كَأَنَّمَا يَصعَّدُ في السَّمَاءِ﴾ (الانعام / 125).

كما أورد القائلون بالاختيار آيات تؤيد اتجاههم كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر / 41)، وكقوله: ﴿من عمل صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ومن أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (فصلت / 46) وكقوله: ﴿فمن اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ومن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (يونس 108). وكقوله: ﴿ومن يَعْمَلْ سُوءً أو يُظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ الله يَجِدِ الله غَفُورًا رَحِيمًا ومن يَكْسِبْ إثمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ على نَفْسِهِ وكان الله عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء / 110 ـ 111).

وهناك آيات توحي بدلالتي الجبر والاختيار معا كقوله تعالى: ﴿فَمَا أَصَابَكَ من حَسَنَةٍ فمن الله وما أَصَابَكَ من سَيِّئَةٍ فمن نَفْسِكَ﴾ (النساء / 13).

وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يشير الى هذه القضية، من ذلك حديث الايمان الذي قال فيه عليه السلام «ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الأخير والقدر خيره وشره» (3).

---

3) البخاري: الصحيح باب الايمان ـ وانظر ايضا مسلم: الصحيح، كتاب الايمان.

وكـذلـك الحـديث الذي تكاد تجمع على ايراده كتب الحديث والعقائد، «القدرية مجوس هذه الأمة» (4). وقد أجمع أهل الكلام على ذم القدرية، وتبرأ كل واحد من هذا التشبيه قولا وعقدا (5).

ويشير أبو منصور الى أوجه الشبه بين المعتزلة والمجوس، ليصل من خلال ذلـك الى ان القـدرية المـذكـورين في الحديث هم المعتزلة، فيذكر أولا عقيدة المجوس، ثم يعقب بالتطبيق على آراء المعتزلة فيقول: إن الأوجه التي وقع بها ذم المجوس تتمثل فيما يلي:

أ ـ قولهم: «كان الله واحدا لا شريك له، ثم حدثت منه فكرة رديئة، أما لمّا اصابته عينه، أو لمّا ظن أن يكون له عدوا ينازعه، فإذا إبليس حدث من تلك الفكرة الرديئة، فخلق هو شر العالم، والله خيره، من غير أن كان لله قدرة على خلق شيء من الشر والفساد ونحو ذلك، أو لإبليس قدرة على خلق شيء من الخير والصلاح، فقام العالم بها، وبهذا كله خالفوا أهل الاديان ومعلوم أن هذا كله أوصاف ذم ونعوت شين. ثم للمعتـزلـة عن كل صفـة من هذه الصفات نصيب، فلذلك لقبوا باسم القدرية» (6).

ومن الـطريف ان تلحظ نفس القـول للقـاضي عبد الجبار وهو يلبس نسبة القدرية الى المجبرة، ويعني بذلك الأشاعرة إذ يقول:

«إنه من المحال أن يقدر الله على الشر، كما يستحيل على إبليس ان يقدر على الخير.

وكذلك قال المجبرة: المؤمن لا يقدر على الشر، والكافر يذم على ما لا يقدر على خلافه، فحصل التناظر بين المجبرة والمجوس» (7) ووجه الشبه بين المعتزلة

4) ابو داود: السنن: ج 2، ص 24 ـ احمد: المسند، ج 2 ص 86، 125.
البيهقي: مناقب الشافعي: ج 1 ص 413، وانظر مثلا من كتب العقائد:
القاضي عبد الجبار: المغني: ج 8، ص 331 ـ وشرح الاصول الخمسة: ص 773 والشهرستاني: الملل، ج 1 ص 43، والرازي: التفسير الكبير، 13، ص 183.
5) الماتريدي: التوحيد، ص 314 ـ 320.
6) الماتريدي: التوحيد، ص 314.
7) القاضي عبد الجبار: ج 8، ص 330 ـ 331.

والمجوس ظاهر حسب رأي الماتريدي، هو عدم إرادة الشر فضلا عن خلقه. ويشرح أبو منصور رأي هؤلاء ويرد عليهم بقوله: «والمعنى الذي دعا المجوس الى القول باثنين ما استقبحوا من إضافة خلق الشر وفساد الأشياء الى الله، وكذلك المعتزلة. ولو عرفوا حق معرفة الربوبية، أنه وضع كل شيء موضعه، وأنه المتعالي عن أن يكون فعله، لنفع له أو لخير يكتسب لنفسه، لعلموا أن الوصف بخلق الكل على ما عليه وصف القدرة والجلال، والقول به قول بتمام الملك والكبرياء» (8).

وهكذا يتضح كيف نظر الماتريدي الى الشر نظرة شمولية مرتبطة بالخير، وبنظام العالم وتناسقه، وبشمول قدرة الله لكل شيء وتمام الربوبية وكمالها.

ب ـ زعم المعتزلة أن القدرة الانسانية شاملة للخير والشر. وبهذا يكون البشر أعم قدرة من الله الذي يختص بفعل الخير. وهم في قولهم هذا يبدون أكثر مغالاة من المجوس (9).

ج ـ اتفاقهم مع المعتزلة في نظرية حدوث العالم. ويوضح الماتريدي رأي أهل العدل والتوحيد فيقول: إن الله كان ولا شي غيره، ثم حدثت الإرادة. فكان بحدوثها جيمع العالم اختيار «فسمّت المعتزلة تلك الحادثة إرادة، والمجوس فكرة، وهي واحدة، بينهما اختلاف في الاسم لا الحقيقة» (10).

وواضح أن الماتريدي قد شبه «الفكرة» عند المجوس بالإرادة عند المعتزلة فحصل بينهما التناظر حسب رأيه.

تلك هي بعض أوجه الشبه أقامها الماتريدي بين المعتزلة والمجوس. وبذلك بكونون هم المعنيون في الحديث «القدرية مجوس هذه الأمة» لنسبتهم القدر الى الانسان.

فهو إذن قد رسم الخطوط الرئيسية لهذه المعركة الفكرية، حول نسبة القدرية في الحديث الشريف « القدرية مجوس هذه الأمة» لأن كلا من اهل السنة والمعتزلة حاول التخلص من هذه التسمية، واجتهد في الصاقها بالطرف المقابل (11).

8) المصدر نفسه، ص 315.
9) المصدر ذاته، ص 315.
10) المصدر ذاته، ص 315.
11) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 8، ص 331 وشرح الاصول الخمسة: ص773.
وانظر الرازي: التفسير الكبير، ج 13، ص 184

وصفوة القول كما يقول أصحاب كتاب (المعتزلة بين الفكر والعمل) فإن الأمر لا يحتـاج الى كثير من التمحـل لأن تحديدنا لموقف المجوس من مشكلة الجبر والاختيار هو الذي ينتهي بنا الى فهم المقصود من القدرية الذين شبهوا بالمجوس (12).

واعتمـادا على المصـادر الـزرادشتية (13) فإن (اهـورمـزدا) هو إله النور، و(اهـرمن) هو اله الظلمة. والاول يفعل الخير ويريده، والثاني إله الشر وخالقه. والإنسان حر الإرادة يفعل ما يشاء، وأنه كلما فعل الخير ساعد على انتصار قوى الخير، وزرادشت يدعو الانسان الى فعل الخير حتى يعجل بانتصار قوى الخير على قوى الشر. . . ويكون حساب الإنسان منوطا بما قدمه في الدنيا من خير او شر.

وإذن فالقدرية المشبهة بالمجوس في الحديث هم المعتزلة، لقولهم بحرية الإنسان، وبأنه خالق الأفعال وقادر عليها. ووجه الشبه بينهم : إما لأن (القدرية : المعتزلة) كالمجوس في القول بالحرية، وإما لأنهم يقولون بأن الله خالق الإنسان، وان الإنسان خالق لأفعاله الاختيارية المباشرة فأشبهوا المجوس الذين يقولون بأن الخالق اثنان : اهورمزدا خالق الخير، وأهرمن خالق الشر. فوجه الشبه هو القول بخالقين (14).

ويبدو أن القدرية قد برزت للوجود بعد أن عصفت بالمسلمين أحداث جسام. وبـدأ الناس منشغلين بهذه الكبائر المقترفة، وحملها بعضهم كالجبرية على الله سبحانه، معتقدين أن الإنسان مسيّر وليس مخيرا.

ذلك ما دعا القدرية الى القول بأن الإنسان له قدرة على أعماله، حتى يوقفوا هذا السيل الذي طمّ، من أولئك الذين يريدون حمل معاصيهم على الله عز وجل. وقد ساعد علي نمو هذا التيار الفكري، ما في القرآن من دعوة الى التأمل والتدبر، وما اشتمل عليه من آيات تفيد الجبر والاختيار، وما توافد على المسلمين من آراء في هذا الشـأن من الفلسفـة اليونـانية المنقـولـة الى السريانية، ومناقشات الزرادشتية والنصرانية في هذا الميدان، وشتى التيارات الثقافية الشرقية والغربية على السواء.

12) د. علي الشابي ـ الاستاذ ابو لبابة حسين ـ الاستاذ عبد المجيد النجار ـ المعتزلة بين الفكر والعمل، ص 77.
13) المرجع نفسه، وانظر حامد عبد القادر : زرادشت، ص 81.
14) المعتزلة بين الفكر والعمل : ص 77 وما بعدها.

بين الماتـريدي والجبرية

ويقابل القدرية الجبرية . وهم الذي نفوا الفعل حقيقة عن العبد ، وأضافوه الى الربّ تعالى . فالإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب الأفعال مجازا ، كما تنسب الى سائر الجمادات ، (15) كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبتت (16) كذلك يقال : قام علي ، وحكم الحاكم ، وعصى فلان ، كلها نوع واحد على طريق المجاز.

والجبر أنواع ، منه الجبر الخالص الذي نفى القدرة عن العبد أصلا، ومنها الجبر المتوسط الذي أثبت للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة . وبالغ المعتزلة ، فنعتوا مختلف الاتجاهات الفكرية المخالفة بالجبر. بل لقد أثبتوا اسم الجبر على القائلين بالكسب أيضا .

وزعيم الجبرية جهم بن صفوان . وموقفه مرتبط بنفي الصفات فهو قد ارتأى أن الله لا يوصف بصفة يوصف بها خلقه . فكذلك لا يوصف الانسان بالفعل لان الفعل والخلق من شؤون الله .

وفي تحقيق الفعل للانسان يكون التشابه بين الخالق والمخلوق .

وقد أشار الماتريدي (17) الى أن مستندهم النقْلي هو قوله تعالى : ﴿أم جَعَلُوا لله شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ (الرعد / 16) .

وقد فصل النسفي صاحب بحر الكلام أدلتهم فقال «قالت الجبرية : ليس للعبد استطاعة ، والعبد مجبور على الكفر والايمان ، يدل عليه قول الله تعالى : ﴿ولن تَسْتَطِيعُوا أن تَعْدِلُوا بين النِّسَاءِ﴾ (النساء / 129) . فإن الله أخبرهم أنهم لا يستطيعون العدل ، ومع هذا أمرهم بالعدل ، وكذلك قوله : ﴿أَنْبِئُوني بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾

15) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 15 .
16) الشهرستاني : الملل ، ج 2، ص 87 .
17) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 221 .

(البقرة/ 31)، وقوله سبحانه خبرًا عن النبيء : ﴿رَبَّنَا لا تُحَمِّلْنَا ما لا طَاقَةَ لنا به﴾ (البقرة / 286)، فلو لم يكن التكليف للعاجز جائزا لم يكن لهذا الدعاء معنى وفائدة (18).

ويصل جهم بآرائه، الى عد الثواب والعقاب من الجبر. وغني عن البيان أن تأويل الجبرية للنصوص فيه تعسف وتحكم، لأن النصوص التي أوردوها، لا تدلّ على الجبر الخالص، ولا تفيد أن الله نفى القدرة عن العباد. وانما تعني أن الإرداة الانسانية تقدر على أشياء، وتعجز عن أخرى. وذلك شأن الفعل الانساني. فهو مجموعة عوامل مشتركة، إذا نظرتَ إليه من حيث الإنسان وخلقه إياه حسبته حرا مختارا. وأما إذا لاحظته من حيث خالقه وهو الله، فقد قلت إن الله خالق الإنسان وأعماله.

ونتائج الفكر الجبري خطيرة على المجتمعات والأفراد لأنّها تصيّر الفرد لا قيمة له، والمجتمع كالقطيع، أو كالخشبة بين يدي الأمواج وتزرع في النفوس التواكل والتواني. وفي الجبر محو للتكاليف، وهدم للشريعة، وإبطال لحكم العقل. ولا يمكن أن يتصور العقل الإنسان مسلوب الحرية، لأنه بدونها تنهار فلسفتنا الاجتماعية، ولن تكون هناك أخلاق، أو ديمقراطية حقيقية.

ويبدو أن فكرة الجبر، قد كانت لها علاقة وثيقة بالواقع الاجتماعي، والصراع السياسي الذي جدّ في الصدر الاول من ذلك أن السلطة الأموية، قد تبنّت هذا المذهب، وتصدّت للدفاع عنه، وأشاعته في مختلف الأوساط خاصة لدى العامة. لأنه إذا كان الله هو خالق الأفعال الإنسانية كما تقول الجبرية، أي أن الإنسان مسير، وكل فعل له مقدر، فالحاكم الظالم ليس مسؤولا عن أفعاله، ولا يستطيع أحد لومه. بل هو إداة الله التي تنفذ بواسطتها الإرادة الإلهية.

وما دام فعل الحاكم الجائر مرادا من الله، ومقدرا منه، فليس لأحد أن يقاومه، أو يعترض عليه، لأنه فعل ذلك، فهو يقاوم إرادة الله.

وقد لمح الماتريدي الى ذلك عند ذكره لبني مروان تارة ولمعاوية تارة أخرى (19).

18) النسفي : بحر الكلام، مخطوط بالمكتبية الوطنية بتونس عدد 9310، ص 12 ظ

19) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 318

ومما يؤكد رأي الماتريدي، أن عطاء بن يسار ومعبد الجهني أتيا حسنا البصري، وقالا له «يا أبا يسار هؤلاء يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون انما تجري أعمالنا على قدر الله» (20).

وكذا الامر عند قتل عمرو بن سعيد من قبل عبد الملك بن مروان. فقد نادى في أتباع عمرو بعد أن قذف اليهم بالدنانير «بأن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق، والأمر النافذ» (21) أي انه قتله لكونه أداة الله ينفذ بها قدره المسطور مسبقا، وأمره الذي يجب ان ينفذ.

وروى القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي «أن أول من قال بالجبر، وأظهره معاوية، وأنه أظهر ان ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه، ليجعله عذرا فيما ياتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاّه، وفشا ذلك في ملوك بني أمية. وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غَيْلان رحمه الله» (22) كما أثر عنه قوله: «لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمرَ ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيّره» (23).

يتضح إذن أن الماتريدي قد أدرك أبعاد الفكر الجبري السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهو فكر لصيق بالواقع لتبرير المعاصي، وما يقترف من الظلم، وما يبتز من الأموال.

بين الماتريدي والمعتزلة

ويعارض الفكر الجبري في هذه القضية المعتزلة، الذين يؤكدون على أن من ينكر حرية الإنسان، وقدرته على تحديد مصيره، لا يفعل سوى أن يبرر الاستبداد السياسي والاجتماعي في مختلف صوره.

فالإنسان بمقتضى العدل الإلهي، قد منح قدرة مستقلة، بها يفعل ما يشاء، ويترك ما يشاء من الأفعال، وإن كان الله يعلم طبعا أزلا ما سيكون منه، ومجازيه عدلا لما منحه من حرية عليه.

---

20) ابن قتيبة: المعارف، ص 225.
21) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج 2، ص 41.
22) القاضي عبد الجبار: المغني، ج 8، ص 4.
23) القاضي بعد الجبار: فضل الاعتزال، ص 143

وقد استدل المعتزلة لإثبات دعواهم أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بأدلة منها :

أ) إن بديهة العقل تفرق بين بعض الأفعال وبعضها الآخر : كما هو مشاهد في الفرق البعيد بين حركة المرتعش أو انتفاضة المحموم، وبين حركة الماشي نحوه. ومعنى هذا أن أفعال الإنسان على ضربين :

الضرب الأول) ما يحدث قسرا عنه، ولا اختيار له فيه وهي الأفعال الاضطرارية.

الضرب الثاني) ما يحدث بارادته واختياره وقصده، وهي الأفعال الاختيارية.

فحيث ورد نص يفيد أن الله تعالى يخلق أفعال العباد، فإن اللازم حمله على أحد هذين النوعين، وهو ما يحدث قسرا بلا إرادة ولا اختبار، لأنه لو حمل عليهما معا للزم على هذا الحمل التسوية بينهما، وذلك باطل لأنه يناقض بديهة العقل التي تقضي بالتفرقة بين ضربي الفعل.

ويوضح القاضي عبد الجبار هذا المعنى بقوله : «الذي يدل على ذلك، أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، وللقصير لم قَصُرَتْ ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لِمَ ظلمت ؟ والكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا، وموَجود من جهتنا باختلاف الآخر، وإلاّ لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب (24).

لو صح القول بأن الله خالق لجميع الأفعال، لكان العبد كالريشة في مهب الرياح، ولبطل القول بالثواب والعقاب، ويترتب على ذلك أيضا، أن لا يكلفه الله بشيء من الأوامر والنواهي، لأنه لا يعقل أن يكلف الله سبحانه المجبور، الذي ليس له أن يفعل، إذ هو يصير كأنه أمر نفسه ونهاها عن خلق ذلك (25).

---

24) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة، ص 332.

25) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 236.

ج) لو كان الله خالقا لأفعال العباد، لقبحت بعثة الأنبياء، وللزم أن يكون الله فاعلا للقبائح، لأنه إذا كان خالقا لأفعال العباد، وفيها القبائح، لزم ما ذكرناه، وللزم عدم الثقة بكتاب الله، ولكان من الجائز أن يبعث الله برسول كاذب، ليضلّ عن سواء السبيل، ويدعو الى الكفر، ويصرف عن الاسلام، لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها، إذ لا فرق بين بعضها وبين البعض في القبح (26).

د) لو كان الله خالقا لأفعال العباد، لقال الكفار: كيف تدعونا الى الاسلام ومن أرسلك، أراد منا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟ ولقالوا أيضا: إن ما تدعونا اليه قد خلقه فينا، فذلك مما لا نطيقه، ولا نتمكّن منه. (27) كما استدلوا ببعض آيات فيها اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتَابَ بِأَيدِيهِمْ﴾ (البقرة/ 79)، وقوله ﴿ذلك بِأَنَّ الله لم يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا على قَوْمٍ حتى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال / 53). وبعض آيات فيها مدح أو ذم كقـوله تعالى: ﴿وابْرَاهِيمُ الذي وَفَّى﴾ (النجم / 37)، وقوله ﴿كيف تَكْفُـرُونَ بالله﴾ (البقـرة / 28)، وبعض آيات فيها وعد ووعيد كقوله: ﴿من جاء بِالحَسَنَةِ فله عَشْرُ أَمْثَالِهَا ومن جاء بالسَّيئَةِ فلا يُجْزَى إلَّا بِمِثْلِهَا﴾ (الأنعام / 160)، وقوله ﴿ومن يَعْصِ الله وَرَسُولَهُ فَإِنَّ له نَارَ جَهَنَّمَ﴾ (الجن / 23).

وبعض آيات دالـة على أن أفعـال الله منـزهـة عما يشتمل عليه فعل العبد ويتصف به كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ (الملك / 3)، «فقد نفى الله التفاوت عن خلقه، فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة. فلا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة، لأن في خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس الا أن المراد به من جهة الحكمة على ما قلناه: إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره» (28).

وقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (السجدة / 7) «ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو إما أن يكون المراد به أن جميع ما فعله الله تعالى فهو إحسان، أو المراد به أن جميعه حسن. لا يجوز أن يكون المراد به الاحسان لأن في افعاله ما لا يكون

26) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، 334.
27) المصدر ذاته: ص 335.
28) المصدر ذاته: ص 355.

إحسانا كالعقاب، فليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله. ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبح، فلا يجوز أن تكون مضافة الى الله تعالى» (29).

وقوله : ﴿ومَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

وبعض آيات تشتمل على الأمر بالاستعانة كقوله : ﴿اِسْتَعِينُوا بِاللهِ﴾ (الأعراف / 128) والاستعانة لا تكون فيما يوجده الله تعالى في العبد، وإنما تتحقق فيما يوجده العبد بمعونة ربه، وبعض آيات فيها الأخبار عما يكون في الآخرة من الكفار كقوله تعالى : ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ (المؤمنون / 100) وقوله : ﴿لو أنَّ لي كُرَّةَ فَأَكُونَ مِنَ المُحْسِنِينَ﴾ (الزمر / 58).

واذا رصدنا التطور التاريخي للمدارس الاعتزالية المختلفة، فإننا نجد اهتمامهم قد انصرف الى هذا الأصل، لما يكتسيه من أهمية بالغة في الحياة السياسية والاجتماعية. ذكر الشهرستاني «أن واصل بن عطاء قرر قاعدة القول بالقدر أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات» (30).

كما ذكر عنه قوله : أن الباري تعالى حكيم عادل، لايجوز ان يضاف اليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ولا يحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله. والرب تعالى أقدره على ذلك كله. وأفعال العباد محصورة في الحركات، والسكنات، والاعتمادات، والنظر والعلم.

قال : ويستحيل أن يخاطب العبد بـ «أفعل»، وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو لا يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة. (31) ويرى العلاف مثل رأي المعتزلة في القدر، إلا أنه قدري الأولى جبري الآخرة «ومذهبه في حركات أهل الخُلدين في الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للباري تعالي، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها» (32).

---

29) المصدر ذاته : ص 357.
30) الشهرستاني : الملل، ج 1، ص 47.
31) المصدر ذاتـه.
32) المصدر ذاتـه، ص 32. .

وإذا قضى المعتزلة بأن القدر خيره وشره منا، فإن النّظام (إبراهيم بن سيار) قد رأى بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي ولا يمكن للباري أن يقدر عليها. وقال أبو القاسم الكعبي المعتزلي متابعا النظام بان الله لا يضاف اليه إلا الحسن والجميل (33) بينما رأت بعض المدارس الاعتزالية بأن الله سبحانه قادر على فعل الشرور، ولكنه لا يفعلها لقبحها. ومرد ذلك حسب رأيهم الى أن القبح ذاتي في الأفعال، وبما أنها كذلك، فهي لا تضاف الى الله لأن في تجويز وقوع القبح منه قبحا ايضا. ومن جهة أخرى فإن الباري لا يفعل إلا ما فيه صلاح العباد. والشرور والقبائح ليست في صالحهم.

ويرد الماتريدي على الفكر الاعتزالي، بأن قدر الشر ليس هو الشر. بمعنى أن علم الله بهذه الشرور والقبائح ليس معنى ذلك فعلها. وفرق بين العلم والفعل.

ويحلل أبو منصور هذا الرأي ويبينه على أن هذه الفكرة، قد تسربت الى المعتزلة من المجوس الذين ينكرون على الله خلق الشرور (34) ويستنتج الماتريدي من آراء المعتزلة بأنها وسعت في قدرة الإنسان التي تشمل الخير والشر، وضيقت في قدرة الرب التي تشمل الخير فقط (35).

ويرد الماتريدي برأي مأثور عنه على المعتزلة الذين يقررون أن الفعل من خلق الإنسان بقوله «إن إحداث شيء في سلطان، وفي مملكته من حيث لا يشاء، ولا يريده، آية الضعف والقهر، ومن ذلك وصفه محال أن يكون ربا وإلها. (36).

ويبرز الماتريدي تحكم المعتزلة، فينعتهم تبعا لذلك بالجبر، لانهم يقررون ان للعبد الفعل شاء او أبى، وذلك عين التحكم والجبر هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعبد يريد في سلطان الله ما لا يريده ويشاء في ملكه ما لا يشاؤه، وذلك علامة القسر والجبر (37).

وهكذا يستنتج الماتريدي من مبادىء المعتزلة التي رسموها، ومن مقاييسهم التي حددوها، انهم صاروا الى التحكم والجبر. وليس الامر عجبا عندهم فانصار

33) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 311.
34) المصدر ذاته، ص 246.
35) المصدر ذاته، ص 235.
36) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 292.
37) المصدر ذاته ٠ ص 322.

الحرية قد يتعفسون احيانا وقد يلجؤون الى التحكم والقوة. ولنا شاهد واضح في تاريخهم وذلك عندما احتكموا الى السيف في عقيدتهم بخلق القرآن، وحملوا الناس عليها بقوة السيف، والجلد والسجن بتأييدالسلطة ودعمها. وهو موقف غريب من رجال فكر وعقيدة، جندوا انفسهم لنصرة الحرية واعلاء شأن العقل.

آراء الماتريدي في خلق الأفعال

1) توسط الماتريدي :

والماتريدي لا يرتضي هذه المواقف الفكرية من خلق الأفعال. ذلك لأن الإنسان ليس حرا بإطلاق، وليس مجبرا جبرا محضا. وانما العدل كما ذهب أبو منصور هو المذهب المتوسط بينهما بدليل قوله سبحانه : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة / 143)، وقول الرسول عليه السلام : «خير الامور اوسطها» (38).

ويرفض الماتريدي الفكر الجبري رفضا قاطعا، ويرى أن من يحرم الإنسان من الفعل يعد مكابرا، متنكبا عن جادة الحق. لأن تحقيق الفعل لازم بالسمع والعقل. فأما السمع فله وجهان : «الأمر به والنهي، والثاني الوعيد والوعد له على تسمية ذلك في كل هذا فعلا، من نحو قوله تعالى : ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾ (فصلت / 40)، وقوله ﴿وَافْعَلُوا الخَيْرَ﴾ (الحج / 77)، وفي الجزاء ﴿يريهِمْ الله أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ﴾ (البقرة / 167)، وقوله : ﴿جَزَاءً بما كانوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة / 24)، وقوله ﴿فمن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (الزلزلة / 7). وغير ذلك من النصوص التي تثبت الفعل للانسان ولو بصفة جزئية. ولو انتفى هذا المقدار لما كان هناك معنى للامر والنهي، والوعد والوعيد، وليس في إضافتها لله سبحانه نفي لمشاركة الانسان بل هي لله خلقا وإيجادا، وللانسان كسبا واختيارا. (39).

ولو كان الفعل لله مطلقا، لأبطلنا العمل بكثير من الآيات كقوله تعالى : ﴿إِنَّ الله يَأْمُرُ بِالعَدْلِ والإِحْسَانِ﴾ (النحل / 90)، ولانضافت الى الله سبحانه الطاعة والمعصية، وارتكاب الفواحش والمناكر، وأنه المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب.

---

38) الماتريدي · كتاب التوحيد، ص 318.

39) المصدر ذاته، ص 39.

ثم إن الله تعالى قد أعدّ الثواب لمن أطاعه في الدنيا، والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعله، فيصير عندئذ هو المجزي بما وعد وأوعد.

وكذلك من المحال أن يأمر أحد نفسه، أو يطيعها، او يعصيها. ومحال تسمية الله عبدا ذليلا مطيعا عاصيا سفيها جائرا. وقد سمى الله تعالى بهذا كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم. فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له فيكون هو الرب وهو الخالق والمخلوق. وتختلط السبل وذلك مدفوع في السمع والعقل (40).

يتضح من خلال هذه الردود، خطل القائلين بالجبر في نظر الماتريدي. وكيف أظهرهم وقد اشتبهت السبل عليهم، واختلطت المفاهيم، وصار الخالق كالمخلوق، والمامور كالمنهي، وانتفت معاني الثواب والعقاب.

والماتريدي لا يرتضي تفكير المعتزلة لحلّ هذه القضية. لذلك فهو ينفي أن يكون الانسان مستقلا بفعله، خالقا له، لأن الخلق والإبداع شأن من شؤون الألوهية. لا يوصف بها الإنسان، وإنما يمتاز بقدرة كاسبة للفعل (51). وقد استدل الماتريدي على ذلك بما يلي:

أ) وجود أحوال في أفعال العباد لا تدركها العقول، وتستعصي على الأفهام وهناك أحوال أخرى تبلغها العقول، وتدركها الأفهام، فثبت أنها من الوجه الاول ليست لهم، لوقوفهم حيارى أمام كنهها.

ومن الوجه الثاني لهم لعلمهم بتفاصيلها، وإلمامهم بجوانبها ويشرح الماتريدي هذا الرأي اعتمادا على مبدإ الحسن والقبح العقليين فيقول: «إن أفعال العباد تخرج على حسن وقبح، ولكن أهلها لا يعرفون مبلغ الحسن فيها، ولا مبلغ القبح فعندئذ يثبت أن فعلهم من هذا الوجه ليس لهم» (42).

ب) إن الأفعال مؤذية لأهلها، ومتعبة، ومؤلمة، وتجري أحيانا على غير ما يريد أهلها، فلو كانت من خلقهم لما كانت كذلك. وسبب ذلك ان اللذة والألم ليست من صنعهم (43).

40) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 226.
41) المصدر ذاته، ص 235.
42) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 230.
43) المصدر ذاته: ص 230.

ج) أن المتعارف في الخلق، أن لا خالق غير الله، ولا رب سواه. ولو جعلنا الإنسان خالقا للزمنا القول بخالق سواه.

د) أن أفعال الخلق في الحقيقة حركات وسكون، والله قادر عليها، ولولا ذلك ما أقدرهم عليها. وبما انه قد أقدر العبد، فقد زالت عنه القدرة، وصار قادرا بقدرة تزول، ومن كان كذلك فهو عبد لا رب. (44).

هـ) أن الخلق قد منحوا قدرة ناقصة. ورغم ذلك فلكل واحد منهم قدرة على فعل غيره. فكيف لم يكن لله قدرة على ما لعبده. وعندئذ فقدرته ناقصة. (45).

و) لو جاز خروج الشيء من المقدورات عن القدرة الالهية، فكيف نؤمن بوعده ووعيده، وكيف يطمئن السامع الى ما وعده به من البعث أن يكون وهو لا يقدر على فعل بعوض؟ (46).

ز) اتفق المسلمون على أن العالم مكون من الجواهر والأعراض، والله مكونها. ولو أمكن للإنسان ان يخلق الأعراض لكان مشاركا لله في فعله. وبذلك تنتفي وحدانية الله في الخلق (47) ويتضح من خلال هذه الأدلة كيف يرفض أبو منصور فكرة خلق الإنسان لأفعاله خلقا مستقلا عن الباري.

وسبب ذلك أن الفعل الانساني مجموعة عوامل مشتركة، فإن نظرتَ اليه من حيث عمل الإنسان له حسبته حرا مختارا فيه. وأما إذا تدبرته من حيث خالقه، وهو الله عز وجل، قلت إن الله خلق الإنسان وزوده بالجوارح والقوى الفكرية، والصفات الخلقية، والمواهب المعنوية، حكمت بأن الله قد خلق الإنسان، ومنحه حرية جزئية، عليها مدار الثواب والعقاب.

وهكذا كان على أهل السنة أن يجدوا حلا لهذه القضية العقدية الشائكة. فكان رائدهم الاقتصاد في الاعتقاد. ورسموا شعارا محددا مفاده «أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» (48).

---

44) المصدر ذاته : ص 231.

45) المصدر ذاته : ص 232.

46) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 232.

47) المصدر ذاته : ص 233.

48) قاضي زاده : مميزات مذهب الماتريدية، مخطوط بمكتبة برلين عدد 2492 (نسخة مصورة). وانظر : طاش كبري زاده : افعال العباد ص 11 ظ (المقصد العاشر)، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9559.

2 ـ مدى تأثير القدرة الانسانية في الفعل عند الماتريدي :

إن المدرسة الماتريدية تنبثق من آراء أبي حنيفة، ولذلك فقد صرح بأن الاستطاعة التي يعمل بها المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة. والانسان معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه، وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية (49).

ويقسم أبو منصور الماتريدي القدرة الى قسمين :

أ) ـ قدرة ممكنة وهي ما يسميه بسلامة الآلات، وصحّة الأسباب، وهي تتقدم الفعل.

ب) ـ قدرة ميسرة زائدة على القدرة الممكنة، وهي التي يقدر الإنسان بها على الفعل المكلف به مع يسرٍ، تفضّلا من الله تعالى. وهذه القدرة مع الفعل عند الماتريدي لا قبله، خلافا للمعتزلة. ويخلقها الله سبحانه مقارنة للفعل بعد القصد وسلامة الأسباب (50).

ويزيد أبو منصور الامر وضوحا، فيؤكد على أن القدرة الحقيقية تصلح للضدين الفعل والترك «ليكون الأمر والنهي على الوسع والقوة» (51)، وليتمكن الانسان من الاختيار. ولو كانت القدرة مخلوقة رأسا، غير صالحة للشيء وضده، لكان العبد مضطرًا الى الفعل، غير متمكن من الترك، فيكون مجبورا.

وقد دلت الدلائل القطعية، على أن العبد مختار لا مجبور. وبان كل سبب من أسباب الفعل من الآلات والأدوات تصلح للصدق والكذب، واليد تصلح للخير والشر وغير ذلك. فاستثناء القدرة من سائر الاسباب ليس الا تحكّما. وصلاحية القدرة للضدين على سبيل البدلية. فالقادر المختار يتصور منه اختيار الترك، بدل اختيار الفعل، وكذا عكسه. وبناء على ذلك فإن العبد متى انشغل بفعل صار مضيعا لضده من الأفعال.

---

49) كمال الدين البياضي : اشارات المرام، ص 259.
انظر : كتاب التوحيد، ص 259.
50) د. فتح الله خليف : مقدمة كتاب التوحيد، 44. م.
51) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 263

ويرى الماتريدي ان المؤثّر في أصل الفعل قدرته تعالى، وفي وَصْفِهِ قدرة العبد، فإذا ضرب زيد يتيما تأديبا أو ظلما فأصل الفعل، وهو الحركة المشتركة بين الضربين مخلوق بقدرته تعالى، وكون الضرب طاعة وحسنا في الأول، ومعصية وقبحا في الثاني، حاصل بتأثير قدرة العبد. وهذا التأثير يسميه الماتريدي الاختيار، وسماه أحيانا الكسب. (52) كما هو الشأن عند أبي الحسن الأشعري. وإن كان البون شاسعا بين الكسبيْن.

3 ـ خلق الأفعال بين الاشعري والماتريدي :

إن الكسب الاشعري ينتهي الى أن للعبد ارادة وقدرة حادثة، فإذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله قدرة العبد، وخلق معها الفعل. فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل. وقدرة الله مهمتها خلق الفعل. وهكذا فإن الانسان قد منحه الله قدرة كاسبة ليس لها تأثير في خلق الفعل، وإنما يفيض الله عليها هذه القدرة الحادثة، فتكتسب الفعل بقدرة الله. وهذا القصد أو العزم هو مناط التكليف والثواب والعقاب (53).

وفرق بين الكسب عند الأشعري، والخلق عند المعتزلة. فالخلق لا يستلزم صفة جديدة في الخالق، والكسب يستلزم ذلك في الكاسب، وأيضا فإن الخلق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق من كل وجه، والكسب لا يستلزم ذلك، بل يكتفي فيه إحاطة الكاسب بالمكسوب ولو من وجه. (54).

والقدرة لا تصلح للضدين كما هو الشأن عند الماتريدي، وإنما تتجه رأسا الى الفعل فإن لم تنجز خلق الله قدرة جديدة لفعل ضدّه. غير ان الماتريدي قد اتفق مع الاشعري على أنها مخلوقة مع الفعل. وقد اختلفا في التكليف بما لا يطاق، فمنعه الماتريدي لمنافاته للحكمة الالهية، لأن الله حكيم ولا يفعل الا الحكمة (55). أما الأشعري فقد أجازه بناء على قدرة الله المطلقة التي لا تحدّ (56).

52) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 228 ـ 251 ـ 256.
وانظر السبكي : الطبقات، ج 2، ص 266.
53) الشيخ زادة : مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية (مخطوط).
وانظر : الرازي : المحصل، ص 73، ومعالم اصول الدين، ص 80، واصول الدين للبغدادي ص 133.
54) د. حمودة غرابة : الاشعري، 115.
55) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 263.
56) الرازي : المناظرات، ص 33.

4 ـ خلق الأفعال بين الماتريدي والأشاعرة :

وإذا تدبرنا مسألة أفعال العباد لدى الأشاعرة ألفينا اتفاقا يكاد يكون تاما بينهم وبين الماتريدي. وقد بالغ السبكي فعدهم الى المعتزلة أقرب إذ يقول «والأشعري آثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار لكونه منطوق القرآن، والقوم (الماتريدية) آثروا لفظ الاختيار لما فيه من إشعار بقدرة العبد. . . ولإمام الحرمين الجويني والغزالي مذهب يزيد على مذهب الأشعري، ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هذا هو هو» (57) فالباقلاني (ت 403 هـ / 1013 م) يرى أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وهكذا فإنه قد أثبت تأثيرا للقدرة الحادثة، مخالفا بذلك رأي الأشعري الذي لم يثبت لها أي تاثير (58).

أما إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت 478 هـ / 1085 م) فقد تخطى هذا البيان على حد تعبير الشهرستاني، ونزع بنظرية الكسب منزعا آخر، فاطلق حرية الانسان من جانب ثم ربطها بالأسباب الخارجة عن محيط الإنسان من جانب آخر فيقول : «نفيُ القدرة والاستطاعة، يأْبَاهُ العقل والحس. . . فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة. . . والإنسان كما يحسّ من نفسه الاقتدار، يحسّ من نفسه أيضا عدم الاستقلال.

فالفعل يستند وجوده الى القدرة، والقدرة يستند وجودها الى سبب آخر. . . حتى ينتهي الى مسبب الأسباب. فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب مهما استغنى من وجه، محتاج من وجه، والباري تعالى هو الغني المطلق» (59).

ويتعجب الشهرستاني من كلام الجويني وتحرره في فهم الكسب، ويعزي تأثره في ذلك الى الحكماء الإلهيين (60).

---

57) السبكي : طبقات الشافعية، ج 2 ص 267.
58) الباقلاني : التمهيد، ص 286 وما بعدها.
وانظر الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 98.
59) الجويني : الارشاد ص 187 وما بعدها.
وانظر : الشهرستاني : الملل والنحل، ج 1، ص 99.
60) الشهرستاني : الملل، ج 1، ص 99.

وحسب رأي الجويني فالفعل الإنساني وليد أسباب وظروف، ولعله متأثر في قوله هذا بأبي منصور الماتريدي الذي أشار الى هذه الاسباب التي تكشف الفعل الإنساني في «كتاب التوحيد» (61) ومما يدل على ذلك أيضا، توسع الجويني في فهم كسب الأشعري وإضفائه طابع الحرية والاستقلال عليه، وإبراز قدرة الإنسان واختياره للفعل بشكل يتسم بالوضوح كما هو الشأن عند الماتريدي.

وأما الغزالي فيذهب الى أن الله أرسل الرسل، وأنزل الكتب وأَمَرَ ونَهَى، ووعد وتوعّد عبده القادر المختار، ومن اعتقد غير ذلك فهو مختل المزاج يحتاج الى علاج. فالله سبحانه خلق الخلق والمقدور جميعا، وخلق الاختيار والمختار جميعا. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب، وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد، وكسب له (62).

واذا تدبرنا ما صرح به الغزالي، نراه ينزع منزع الماتريدي في هذه القضية. فلقد أثبت «الاختيار» للإنسان، واستعمل نفس المصطلح الذي تردد عند الماتريدية. وهو ليس على رأي أبي الحسن الأشعري الذي ضيق مجال القدرة الإنسانية تضييقا يكاد يصل الى الجبر.

هكذا يبدو أن حل الأشاعرة لهذه القضية يكاد يكون حلا ماتريديا. وليس حلا اعتزاليا، أو يكاد كما زعم السبكي. لأن أهل السنة يجمعون على أن الفعل الانساني من خلق الله ويختلفون في وصف الفعل وكسبه، ومدى المساهمة الفعلية من الإنسان فيه.

5 ـ خلق الافعال بين الماتريدي والماتريدية :

واذا تقصينا الأمر لدى أتباع الماتريدي، فاننا نجدهم لم يخرجوا عن الدائرة التي رسمها شيخهم.

فالكمال بن الهمام يرى أن الكسب عند الماتريدية هو العزم المصمم، أي القصد الذي لا تردّد فيه. وهو من العبد بقدرته المخلوقة لله تعالى. وهو لا يوجب

61) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 250

62) الغزالي : الاحياء، ج 1، ص 120.

نقصـــا. وهــو عبــارة عن اختيارات جزئية، وارادات قلبية، قابلة للتعلق بكــل من الضدين، الطاعات والمعاصي (63).

فعن ذلك العزم صحّ تكليفه، وعنه صح ثوابه وعقابه ومدحه وذمه، وما سواه مما لا يحصى من الافعال الجزئية، والتروك كلها مخلوقة لله تعالى، متأثرة بقدرته من غير واسطة القدرة الحادثة.

ويجـــاري صاحـب الـعـقـــائــد الـنفسية (أبــو حفص عمــر النسفي ت 537 هـ / 1142 م) هذا الاتجاه، ويرى أن الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة. وهي شرط للفعل لا علّة له (64)، وكذا الأمر عند نور الدين الصابوني في كتابه «البداية» الذي يرى أن فعل العبد محدث، وهو جائز الوجود والعدم، فيستوي فيه إمكــان الــوجـود والعدم، فلا يترجح الوجود إلا بتخصيص مخصص، وهو واجب الوجود، وهو إيجاد الله تعالى (65).

وأمـا أبـو المعين النسفي صاحب «بحـر الكلام» فيقرر أن الخلق لله، وأن الكسب للعبد وأنه لا مانع من أن يقع مقدور واحد تحت قدرتين وأن الكسب هو قصد العبد واختياره. ويرد الأفعال المتولدة كلها الى الله. ويناقش المعتزلة الذين يقولون بأن كل ما تولّد من فعلنا مخلوق لنا (66).

هكذا يساند الماتريدية شيخهم، فينفون الخلق لغير الله فرارا من الشرك. ويثبتون للعبد اختيارا هو مدار الثواب والعقاب، وعليه ينتج المدح والذم. وبهذا الاختيار أو الكسب يستطيع الانسان أن يكون قادرا على الفعل والترك بفعل يخلقه الله سبحانه فيه. فأصل الفعل من الله، ولكن وصفه والعزم عليه من العبد.

ولعل هذا الحل الذي ابتكره الماتريدي كان سببا في كثرة اتباعه من الأشاعرة والماتريدية. ولعل تأثيره لا يقف عند قدامى متكلمي الاسلام بل تجاوزه الى العصور الحـديثـة. فالشيخ محمد عبده متأثر بالماتريدي في خلق الأفعال كما ذكر ذلك مكدونالد (67).

63) الشيخ زادة : مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية، ص 73 (مخطوط مصور).
64) العقائد النسفية : ص 119.
65) نور الدين الصابوني : البداية، ص 65.
66) ابو المعين النسفي : بحر الكلام، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9310 ص 13 ظ. وعن الافعال المتولدة انظر القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص 387 وما بعدها.
67) MACDONALD. Art: MATURIDI. dans EI. Tom III. P. 469 Paris 1936
وقارن برسالة التوحيد لمحمد بعده، ص 66، وما بعدها.

منهج الماتريدي في خلق الأفعال

واذا اردنا الموازنة بين المدارس الكلامية الثلاثة : الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، فإننا ندرك كيف ضيّقت المدرسة الأولى مجال الفعل الانساني، ونفت التاثير عن قدرة العبد، وما يحصل إنما هو نتيجة القدرتين الإلهية والإنسانية، فيفيض الله عليها ما شاء من الأفعال.

وأما مجال الفعل الانساني لدى المعتزلة والماتريدية فانه كان فسيحا مما يحقق الحرية للإرادة الإنسانية.

ويبدو لنا أن الماتريدي متأثر بالنّظام (ابراهيم بن سيار) في خلق الأفعال. لأن أساس الاختيار عند مفكري المعتزلة لا بد فيه من خاطرين : أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر يأمر بالكف. فالاختيار عند النظام يتوقف على باعث او خاطر يدعو الى الفعل، وآخر يدعو الى الكف عنه (68).

ويتضح من المقارنة، الاتفاق بين الرأيين، إذ كلاهما يقول بالقدرة الواحدة على الضدين الفعل والترك. بينما يرى الاشاعرة أن هناك قدرة للطاعة، واخرى للمعصية. والإنسان مشدود في كلتا الحالتين الى القدرة الالهية المطلقة التي يهيمن على كل شيء، وتفيض على الإنسان ما عقد العزم عليه.

وهناك اختلاف بين المعتزلة والماتريدي يتمثل في إصرار أبي منصور على نسبة الفعل لله خلقا كما هو الشأن عند الاشعري. بينما يرى المعتزلة أن الفعل من خلق الإنسان. ومما يدل على وجاهة رأي الماتريدي تمييزه بين الخلق بمعنْييه الإلهي والإنساني، فالأول خلق من العدم وهو للباري عز وجل، والثاني خلق من مواد أولية جاهزة وفرق بين نوعي الخلق الإلهي والإنساني.

وجلية الأمر فإن الحل الماتريدي وإن اقترب من تفكير المعتزلة، إلا أنّه يتميز بما استنتجه من التفريق بين معنييْ الخلق البشري والخلق الإلهي. وهو إن حقق للإنسان استقلالا لكنه ليس تاما كما فعل المعتزلة ليبرهن على احتياج الانسان المتجدد الى ربه. كما تميز الماتريدي عن شيخ الأشاعرة الذي ضيق في مجال

---

68) د. ابو ريد : ابراهيم بن سيار النظام، ص 85.

القدرة الإنسانية تضييقا يكاد يصل الى الجبر، حتى عدّه بعض القدامى والمحدثين (69) من المجبرة.

مفهوم القضاء والقدر عند الماتريدي

القضاء والقدر موضوع بالغ الأهمية في الفكر الماتريدي، وتبيانه يلقي مزيدا من الأضواء على موقفه من أفعال العباد. والقضاء والقدر من الأصول الأساسية التي ينبغي أن تدرج في باب أفعال العباد حسب رأي أبي منصور (70) لتوضيح الفعل وعلاقته بالإنسان نفسه من جهة وبالسنن التي تنظم هذا الكون وما يعترض سبيل الانسان فيها فتعيقه عن تحقيق مشاريعه، أو تدفعه الى ذروة المجد وقمة الرفعة.

ولقد اضطربت في هذه المسألة الأفهام، وزلت كثير من العقول. ويوضح أبو حنيفة هذا المعنى فيقول مخاطبا القدرية: «أمّا علمتم أن الناظر الى القدر كالناظر في شعاع الشمس، كلما ازداد نظرا ازداد حيرة»، ذلك لأن الإنسان كثيرا ما يتساءل: هل أن قدرنا مقضي فيه من قبل؟ وهل أن نجاحنا وفشلنا... وبالجملة كل ما يعترض سبيلنا في حياتنا مما يسرنا أو يحزننا نتيجة لقرار غيرنا، وقضائه من قوة أو قوى، بحيث لا نصيب لنا في تقريره وتحديده؟ وهل يمكن القول إن الإنسان هو الذي يصنع قدره بنفسه؟ أي أن قدره نتيجة لإرادته وجهده؟ ولكنك إذا قلبت النظر في المواد التي يتكوّن منها القدر قلت: أي شيء منها يقدر عليه الانسان؟

إن أول مادة يحتاج اليها الانسان في صنع قدره هي: جوارحه، وقواه، وقواه الفكرية والبدنية، وصفاته الخلقية، ومواهبه المعنوية. وهي من الأمور التي تؤثر تأثيرا حاسما في قدره، ولكنها بأجمعها مما يأتي به كل فرد من أفراد البشرية من بطن أمه، ولم يولد فرد واحد خرج الى نور الحياة صانعا نفسه كما يشاء.

ثم إن إصلاح قدر الإنسان وفساده، وخيره، وشره ليس له فيه تأثير بالغ، واي يد للمؤثرات العرقية التي يرثها كل إنسان عن آبائه وأجداده؟ ثم إن الأسرة والمجتمع والجامعة والأمة والدولة التي يولد فيها، تجلب له ما لا يعدّ ولا يحصى من المؤثرات

69) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص 324.
و د. البير نصري نادر: الفكر الفلسفي، ص 117.
70) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 305.

الفكرية والخلقية والمدنية والاقتصادية والسياسية. . كل هذه الأشياء تساهم في صنع قدر الإنسان بتعاونها وتفاعلها. وأيضا هل في الدنيا إنسان قد حدد بمحض ارادته واختياره الجنس أو البيئة التي ولد فيها ؟ وهل قرره من تلقاء نفسه قبل أن يولد ؟

ثم إن هذه الدنيا تحدث فيها أحداث مفاجئة، ومصادفات طارئة، تؤثر تأثيرا محمودا أو غير محمود في قدر الإنسان. وذلك مثل الزلازل، والفيضانات، والمجاعات، وحوادث الطرقات، والأمراض، والحروب، وتقلبات الأوضاع الاقتصادية. كل هذه الأحداث كثيرا ما تغير مجرى حياة الإنسان، وتحطم كل خططه وتدابيره التي يتخذها لسعادته ونجاحه بعد إعمال فكر وروية، وبذل جهود جبارة متتابعة.

وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الأحداث نفسها قد تعرج بإنسان آخر فجاة الى معارج الكمال والرخاء. وقد لا يكون لسعيه أي نصيب من الوصول إليها في واقع الأمر. إن هذه التساؤلات عند الماتريدي لا تتناقض مع مسؤولية الإنسان في هذه الحياة، ولا تتنافى حرية الإرادة مع قضاء الله وقدره.

وسوف نلمس الحلول الماتريدية من خلال تقصّيه لمعاني القضاء والقدر. ولقد استند الماتريدي الى القرآن لتحديد هذه المعاني، وضبطها ضبطا دقيقا ووضعها في إطارها الصحيح.

مفهـوم القضـــاء :

فقد ذكرت مادة قضى بمعنى الحكم، من ذلك قبول الله سبحانه تعالى : ﴿فَاقْضِ ما أَنْتَ قَاضٍ﴾ (طه / 72)، بمعنى الحُكم، وعلى هذا يمكن القول إن قضاء الله، أي حكمه الازلي و«من ثمة سمي العالم قاضيا بما يردّ كل حق الى مُحقّه» (71) وكذلك يجوز أن يقال حكم الله أن فلانا يفعل كذا في وقت كذا، فيكون منه كذا وقت كذا، وحق هذا أن يكون حكم بما علم» (72).

وذكرت مادة قضى بمعنى الارادة، يقول الله تعالى : ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران / 47).

---

71) الماتريدي : كتاب التوحيد، 306.

72) المصدر ذاته، ص 306.

وذكـرت بمعنى الإخبـار والإعلام كقوله تعالى : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ (الاسراء / 4) أي أعلمناهم وأخبرناهم.

وذكـــرت بمعنى الامـــر كقـــولـه تعـالى : ﴿وقضى رَبُّـكَ أَلَّا تَعْبُـدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسـراء / 23). وقـولـه : ﴿ومـا كان لِمُؤْمِنٍ ولا مُؤْمِنَـةٍ إذا قضى الله وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ (الأحـزاب / 36) فالقضـاء هو الأمر الالهي الأزلي. والله يقضي بالشرور والمعاصي ويقدرها. أما فعلها فليس من الله بل من العبد بقدرته واختياره وقصده (73).

وذكرت مادة «قدر» في القرآن بمعنى التحديد والترتيب يقول تعالى : ﴿وجعل فيها رَوَاسِيَ وبـارك فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ (فصلت / 10)، ومعنى هذا تحديد الله وترتيبه وتقسيمه للأشياء أزلا وفق علمه السابق.

مفهـوم القـــدر :

وذكرت مادة «قدر» بمعنى الكتابة في اللوح المحفوظ، يقول الله تعالى : ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمْ المَوْتَ﴾ (الواقعة / 60) ومعنى هذا كتابة الموت على الخلائق في اللوح المحفوظ وفق علمه وارادته الأزليين.

والقدر عند الماتريدي على ضربين :

أحدهما : الحد الذي عليه يخرج الشيء، وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، من حسن أو قبح، من حكمة أو سفه، وهو تأويل الحكمة أن يجعل كل شيء على ما هو عليه، ويصيب في كل شيء الأولى به، وعلى مثل هذا قوله عز وجل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر / 49).

والثاني : بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان، وحق وباطل، وما له من الثواب والعقاب. (74).

وبالجملة فإن القدر هو تحديد الله أزلا كل شيء بحده الذي سيوجد به من نفع، وما يحيط به من زمان ومكان. والقضاء الفعل عند التنفيذ.

73) المصدر ذاته، ص 306.
74) المصدر ذاته، ص 307.

وأما رأي الأشاعرة فإن القضاء عندهم يتمثل في إرادة الله الأزلية، المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة (75).

عقيدة القضاء والقدر لا تعني الحرية المطلقة ولا الجبرية المطلقة :

وهكذا فإن هذا الكون يخضع لقوة تهيمن عليه، وتعنى بنظامه الهائل، وتحد كل شيء أزلا بحدّه الذي سيوجد عليه، وفق خطة محكمة، ونظام شامل دقيق. وإذا كان الإنسان يعيش وضعا كهذا، فمن الخطأ أن يتصور أن له من الحرية والاستقلال ما يمكنه من صنع مصيره على ما يشاء ويرضى. ومن الخطأ في الوقت ذاته الظن بان هذه القوة التي أوجدتنا في هذه الدنيا، ومنحتنا من الكفاءة ما نميز به بين الصالح والفاسد، وبين الحسن والقبح، أن نحسب أن هذه القوة ما فعلت كل ذلك الا لتتخذنا سخرية وعبثا.

إننا في هذه الحياة، قد أوتينا جانبا من الاختيار كما أكد ذلك أبو منصور في غير موضع من مؤلفاته، وذلك ليتم الثواب والعقاب. وبمقدار ما لنا من حرية في أفعالنا بقدر ما لنا من جزاء.

ومن الخطأ الشائع فهم عقيدة القضاء والقدر بمعنى الجبر، لأن القضاء يرجع الى العلم الإلهي. وفرق ظاهر بين علمه سبحانه والفعل الإنساني.

ويتضح الأمر جليا لدى ابن الهمام أحد كبار الماتريدية، الذي يرى أن القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال. والقدر إيجاده إياها على وجه يطابق العلم بها.

وإذا كانت أفعال العباد بعلم الله وإرادته، وتقديره، فإن ذلك لا يستلزم صدورها من العباد بالجبر، إذ لا تأثير للعلم في إيجاد الأعمال (76). كما لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر، فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا يكون يوم كسوف، فلما جاء يوم كذا وقع ذلك الكسوف الذي علمته. فهل تظن أن علمك السابق هو الذي

---

75) الشيخ زاده : نظم الفرائد وجمع الفوائد، ص 22.
وانظر : احمد امين : ظهر الاسلام، ج 4، ص 92.

76) الشيخ زادة : مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية، ص 75 مخطوط مصور عن مكتبة برلين عدد 2492.

اثر في وجوده ؟ كلّا، إن ما يقع وفق علم الله القديم لا يؤثر في كسب العبد. وغاية ما في الأمر، فإن الله له كمال العلم. فكان علمه محيطا بكل ما كان وما يكون. وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل، وعزمهم عليه. وكذلك لو كنت أردت جميع ما يفعله زيد يوما من الأيام وكتبه في قرطاس، فهل يكون زيدا في فعله مجبورا منك ؟ وهل يكون له أن يقول : فعلت ما فعلت لإرادتك وكتابتك. فلا يتصور في هذا العمل الجبر.

وهكذا يقع قطع الحجة أمام أولئك الذين يلقون بتبعاتهم على القضاء والقدر «لأنه ليس شيء من ذلك يسلب قدرة العزم والكسب حتى يصح الاحتجاج من الفاسق على ما أوقع نفسه فيه. بل هو الجاني بذلك العزم المصمم، الكائن منه بإقدار الله تعالى إياه» (77). يتبين عندئذ أن الماتريدية يفسرون القضاء والقدر بسنن الله تعالى التي تنظم هذا الكون، وبعلمه السابق بالأحداث، وما يترتب عنها. وأن هذا الأمر لا يسلب اختيار الإنسان، ومسؤوليته في هذه الحياة.

وإذا تقصينا الأمر لدى الأشاعرة فإننا نجد الغزالي يربط القضاء والقدر بفكرة السببية إذ يقول «قد يقول بعضهم : وما فائدة الدعاء إذا كان كل شيء بقضاء الله وقدره ؟ ويجيب الغزالي على ذلك : بان من القضاء رد البلاء، واستجلاب الرحمة، كما أن الترس سبب لرد السهم، والماء سبب لخروج النبات من الارض، فكما أن الترس يدفع السهم فيتدافعان، فكذلك الدعاء والبلاء يتعالجان.

وليس من شرط الاعتراف بقضاء الله وقدره أن لا يحمل السلاح، وقد قال تعالى ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ (النساء / 7)، وأن لا تُسقَى الارض بعد بذر البذر فيقال : إن سبق القضاء بالنبات، نبت البذر، وان لم يسبق لم ينبت البذر، بل ربط الأسباب بالمسببات هو القضاء الأول الذي هو كلمح البصر أو هو أقرب، والذي قدّر الخير قدره بسبب، والذي قدر الشر، قدّر لدفعه سببا. فلا تناقض بين هذه الأمور عند من تفتحت بصيرته (78) والرضاء بالقضاء والقدر بعد وقوع المقدور أمر واجب، لأن «من لم يرض بقضاه فليتخذ له ربا سواه» (79). ولكن إذا احتج القاتل او السارق بالقدر، ليدفع عنه القصاص، فإن احتجاجه لا يكون حقا (80).

---

77) المصدر السابق، ص 76.

78) الغزالي : احياء علوم الدين، ج 1، ص 336.

79) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 308.

80) المصدر ذاته، ص 309.

وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر قبل وقوع المقدور، إنما هو حجة الكفار، وأتباع البطالة والكسل. وقد حكى الله تعالى احتجاجهم بالقدر فقال: ﴿وإذا فَعَلُوا فَاحِشَةً قالُوا وجدنا عَلَيْهَا آباءَنَا والله أَمَرَنَا بها قُلْ إنَّ الله لا يَأْمُرُ بالفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ على الله ما لا تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف / 28). ﴿وَقَالُوا لو شاء الرَّحْمَنُ ما عَبَدنَاهُمْ ما لَهُمْ بذلك من عِلْمٍ﴾ (الزخرف / 20).

هكذا يبدو كيف فهم أبو منصور الماتريدي ومن تابعه عقيدة القضاء والقدر فهما صحيحا، خاليا من الإشكال، بعيدا عن الجبر، سليما من نزعة التواكل التي يتذرع بها بعض المسلمين في هذا العصر.

ولا يخفى ما في فهم هذه العقيدة فهما صائبامن فائدة، تبعث على الأمن والإطمئنان لأنّ ما أصاب المؤمن من خير وشر، إنما كان نتيجة قدر الله وحكمته وإرادته ومشيئته، فلا يتمرّد إذا أسبغ الله عليه نعمه، ولا ييأس إذا أصابه الشرّ والمكروه.

وليس الإيمان بالقضاء والقدر استكانة للعدو، ولا ذلًّا أمام الظالم، ولا خضوعا للواقع، بل دافعا الى الاستعلاء عن المهانه، والترفع عن المذلة. يوضح ذلك ما رواه الترمذي عن ابن عباس من قوله: «كنت خلف النبي صلى الله عليه يوما فقال: إني اعلمك كلمات... احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك... إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله... واعلم أن الأمة لو اجتمعت على ان ينفعوك بشيء لم ينفعوك الا بشيء قد كتبه الله لك... رفعت الاقلام وجفت الصحف» (81) ولا ينبغي الخلط بين أفعال العباد، وبين الإيمان بالقضاء والقدر، لأن أعمال الإنسان تكليف ومسؤولية.

ومن اعتقد أن الانسان غير مسؤول عن أعماله بدعوى القضاء والقدر فهو مختلّ المزاج على حدّ تعبير الغزالي بينما نطاق القضاء يشمل نظام الكون البديع، وتسييره المحكم، وفق علم الله ومشيئته. وما على المسلم إلّا أن يأخذ بالأسباب، ويسلم بالنتائج، وما تحمله من خير أو شر سواء أكان للإنسان دخل فيها أم لم يكن له فيها دخل.

---

81) الترمذي: السنن، كتاب صفة القيامة، حديث 2516، ج 4، ص 667.

الفصل الثالث

الإيمان

بداية البحث في الإيمان والكفر

بدأ البحث في الإيمان مبكرا، بعد أن استحرّ القتل في الصحابة والتابعين، إثر الأحداث السياسية التي جدت في صدر الاسلام. وساقتهم هذه الاختلافات السياسية التي اصطبغت بصبغة دينية الى الخلاف في تعريف الإيمان والكفر، والكبائر والصغائر، وحكم مرتكب الكبيرة.

واحتدم النقاش خاصة بعد الثورات التي قام بها الخوارج ضد الأمويين فطرحت على المفكرين قضايا دار حولها الجدل، وصار من اللازم تحديد الموقف من بعض المسلمين خاصة ولاة بني أمية الذين يرتكبونَ الكبائر.

ومن الطبيعي أن تضفى على بعض القضايا السياسية الصبغة الدينية، لأن الدين الإسلامي كان في عنفوانه، وقد امتلأت نفوس الناس به، وكان سبب سعادتهم الروحية والدينية والدنيوية وهم قريبو عهد بالنبوة، فنظرهم الى المسائل ـ وخاصة الهامة منها ـ لا بد أن يصطبغ اصطباغا قويا بالدين بحكم البيئة والجو. ويصور الماتريدي نشأة الخلاف حول مشكل مرتكب الكبيرة فيقول: «لقد اختلفت الأمة في مرتكبي الكبائر من المسلمين الذين اندفعوا لفعلها لغلبة الشهوة، أو الغفلة، أو الحمية، بغير استحلال (1) ولا إستخفاف. فانفردت الخوارج بتسميته «كافرا». والحسن البصري بتسميته «منافقا»

1) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 329.

والمـرجئة بتسميته «مؤمنا» والمعتزلة بتسميته «فاسقا فاجرا»، وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، يخلد في النار إن لم يتب (2).

بينما المؤمن عند الماتريدي لا يخرج عن الاسلام بكبيرة يرتكبها من قتل وعقوق. وليس بين الايمان والكفر منزلة بين المنزلتين، ولا اسما بين الاسمين، لأن الله تعالى قسم البشر الى قسمين : مؤمن وكافر. قال تعالى : ﴿هو الذي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ (التغـابن / 2)، وقـال سبحـانـه : ﴿فمن شاء فَلْيُؤْمِنْ ومن شاء فَلْيَكْفُـرْ﴾ (الكهف / 29)، وقطع سبيل الرحمة أمام الكافرين فقال : ﴿أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي﴾ (الـعـنـكـبـوت / 23)، وقـال : ﴿لا يَيْأَسُ من روحِ الله إلَّا القَـوْمُ الكَـافِـرُونَ﴾ (يوسف / 87)، وقال ﴿ومن يَقْنَطْ من رَحْمَةِ رَبِّهِ إلَّا الضَّالُّونَ﴾ (الحجر / 56).

على أن المؤمن لا ييأس من روح الله (3)، وإذا توفرت فيه ثلاثة شروط :

أولها : الندم بالنسبة الى ما صدر عنه في الماضي.

الثاني : تركه الفعلِ بالنسبة الى الحال.

الثالث : العزم على الترك بالنسبة الى المستقبل.

والتـوبـة واجبـة على العبـد لقـولـه تعـالى : ﴿تُـوبُـوا إِلَى الله تَوْبَـةً نَصُـوحًـا﴾ (التحريم / 8) وهي مقبولة قطعا لقوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ (الشورى / 25).

وقالت المعتزلة : يجب قبولها على الله تعالى عقلا. وقال أهل السنة : لا يجب على الله شيء البتة (4) غير أنهم يكادون يجمعون على أن مرتكب الكبيرة يبقى له اسم الإيمان، لأن الكفر في العرف هو التكذيب. ومرتكب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب، يرجو عفو الله، ويخاف عذابه (5).

والدارس لعلم الكلام يندهش بسبب التركيز الشديد على هذه المسائل العقدية التي تبـدو مجـرّدة للوهلة الأولى، وعنـد التأمل تتضح جليا صلة هذه القضايا بالواقع الاجتماعي، والصراع السياسي. وهذا الأمر يتمثل بوضوح في مبحث مرتكب الكبيرة، فهو فرع خلاف عن حد الإيمان وحقيقته، ومتصل به اتصالا وثيقا.

---

2) الخياط : الانتصار، ص 165 ـ 167.
وانظر : القاضي عبد الجبار : الاصول الخمسة، ص 297.
3) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 330
4) الرازي : معالم اصول الدين، ص 150.
5) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 334.

مبحث الايمان بين جهم وابي حنيفة

يعود أصل البحث في حقيقة الإيمان عند المدرسة الماتريدية الى أبي حنيفة، وذلك عندما التقى به جهم بن صفوان وقال : أتيتك لأكلمك في أشياء، فقال أبو حنيفة : الكلام معك عار، والخوض فيما أنت فيه نار تتلظى، قال : كيف حكمت عليّ ولم تسمع كلامي، قال : بلغني عنك أقاويل لا يقول بها أهل الصلاة، قال : أفتحكم عليّ بالغيب ؟ قال : اشتهر ذلك عنك عند الخاصة والعامة، فساغ لي أن أحقق ذلك عنك.

فقال : يا أبا حنيفة لا أسالك إلا عن الإيمان، قال : أو لم تعرف الإيمان الى الساعة حتى تسألني عنه ؟ قال : بلى ! ولكن شككت في نوع منه، قال : الشك في الايمان كفر. قال : لا يحل لك أن تقول ذلك حتى تفسر لي من أي وجه يلحقني الكفر ؟ قال : سَلْ. قال : أخبرني عمن عرف الله بقلبه أنه واحد، وعرف صفاته كلها، لكنه مات قبل أن يتكلم مع القدرة عليه، أمات مؤمنا أم كافرا ؟ قال : مات كافرا من أهل النار ما لم يتكلم، قال : كيف لا يكون مؤمنا وقد عرف التوحيد والصفات، قال : إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة تكلمت به معك، وإن كنتَ لا تجعله حجة تكلمت معك بما يتكلم به مع من خالف الاسلام. فقال : أومن بالقرآن، وأجعله حجة.

قال : جعل الله الايمان في كتابه بجارحتين القلب واللسان. فقال : ﴿وإذا سَمِعُوا ما أُنْـزِلَ إلى الـرَّسُـولِ تَرَى أعْيُنَهُمْ تَفِيضُ من الـدَمع مما عُرفُوا من الحقّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا . . . ﴾ الى قوله ﴿فَأَثَابَهُمْ الله بما قالوا جَنَّاتٍ﴾ (المائدة / 83 ـ 84 ـ 85)، فجعلهم مؤمنين بما قالوا وصدّقوا، وقال تعالى : ﴿قولوا آمَنَّا بالله وما أُنْزِلَ إلَيْنَا﴾ إلى قوله ﴿فإن آمَنُوا بمثل ما آمَنْتُمْ به فقد اِهْتَدَوْا﴾ (البقرة / 137). . . وقال تعالى : ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ الله ثُمَّ يُنْكِرونَهَا وأكْثَرُهُمْ الكَافِرُون﴾ (النحل / 83)، ومع ذلك لم يجعلهم مؤمنين بالمعرفة لجحودهم باللسان، فقال جهم بن صفوان : قد أوقعت في خلدي شيئا، فسأرجع إليك فقام من عنده، ولم يرجع (6).

وهذه المناظرة توضح بجلاء مذهب أبي حنيفة في الايمان، وأدلته على ذلك. فهو عنده تصديق بالقلب وإقرار باللسان، ولا يدخل العمل في ماهية الإيمان. (7) كما تبين بوضوح مذهب جهم الذي يرى أن الإيمان هو معرفة بالله وبرسله، وبجميع ما جاء من

---

6) ابن البزاز الكردوي : مناقب ابي حنيفة، ص 185.

7) ابو حنيفة · العالم والمتعلم، ص 13 ـ ورسالة الى عثمان البتي، ص 35 والفقه الابسط : ص 53.

عند الله (8) وأنّ ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، فليس إيمانا، وأن الكفر بالله هو الجهل به (9).

ونسب الذهبي الى جهم قوله: «إن الإيمان عقد بالقلب، وإن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية، وعبد الأوثان أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الاسلام وعبد الصليب، ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الإيمان عز وجل من أهل الجنة» (10). ولا يعرف لماذا ذهب جهم الى تعريفه السابق للإيمان، وهل كان في منطقة خراسان من ينادي بأن الإيمان قول فقط؛ فناقض الجهم هذا الرأي، وأعلن أنه معرفة بالقلب. (11) وتكتسي آراء جهم أهمية خاصة، لأن أفكاره راجت في المنطقة المجاورة لبلد أبي منصور الماتريدي خاصة، وفي العالم الإسلامي عامة.

8) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 128.
9) الاشعري: مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 197.
10) الذهبي: تاريخ الاسلام، ج 1، ص 36.
11) د. علي سامي النشار: نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، ص 202.

آراء الفرق الاسلامية في الإيمان

ولـم تكن آراء جهم وغيره هي المطروحة على الفكر الإسلامي يومئذ، بل هناك آراء كانت سائدة مثل :

أ ـ آراء الكرامية (*) الذين يقررون أن الإيمان هو الإقرار المجرد عن الاعتقاد القلبي والعمل بالاركان. ولا يخفى ما في هذا الاتجاه من خطورة، إذ هو يجرد الاسلام من مُثُله، ويبعده عن السلوك والتطبيق، وما قيمة الدين إن لـم يكن سلوكا ومثلا منسجمة مع الواقع، مطبقة فيه ؟

ب ـ آراء المعتزلة والمحدثين الذين اتفقوا في هذه المرة على أن الإيمان مؤلف من الإقرار والتصديق والعمل (12). وإن اختلفوا بعد ذلك. فالمحدثون يرون ان العمل شرط لتحقيق الإيمـان الكـامـل (13)، بينما يرى المعتزلة أن العمل داخل في ماهية الإيمان (14) ويعتبرونه عنصرا عضويا منه يتحقق بتحققه مع التصديق، ويزول بزواله «ويمكن القول في غير مبالغة أن اعتبار المعتزلة لعنصر العمل ركنا أساسيا في انعقاد الإيمان، هو الأساس الذي قامت عليه فلسفتهم على اختلاف مسائلها، وكثرة فروعها» (15).

وقد أجمع المعتزلة على أن قيمة التصديق الذهني لا تستمد من ذاته فحسب، وإنمـا هي مستمدة من تطبيق الأعمال التي يقتضيها، ولذلك فإن تعطيل ما هو عملي بمخالفة الأوامر والنواهي التي جاء بها الشرع ينتج عنها انحلال صفة الايمان وزوالها (16). وهكذا تبدو حقيقة الإيمان واضحة عند المعتزلة : فهي لا تتم إلا بحصول العمل «بالأركان» ولا تتمكّن إلا بممارسة الجانب التطبيقي العملي في الشريعة والحرص عليه.

---

*) الكـرامية : تنسب هذه الفرقة الى محمد بن كرام الجستاني (ت 256 هـ) اثبت الصفات وانتهى فيها الى التجسيم والتشبيه.

انظر : الشهرستاني : الملل، ج 1، ص 108.

12) الايجي : المواقف، م ج 2، ص 283.

13) البزودي : اصول الدين، ص 153.

14) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص 707.

15) د. علي الشابي والاستاذ ابو لبابة حسين والاستاذ النجار : المعتزلة بين الفكر والعمل، ص 38.

16) المرجع ذاته، ص 39.

ويتضح من خلال هذا أن موقفهم كان ردة فعل لموقف المرجئة، الذين نسب اليهم الإسفراييني القول بأنه لا ينفع مع الكفر طاعة، كما لا تضر مع الإيمان معصية (17). فارتكاب الآثام عندهم لا تزيل صفة الإيمان، ومن الجلي أن نتائج هذا الموقف، فتح باب الرجاء أمام المعاصي لمغفرة الله.

ولعل موقف المرجئة الذي يفتح الباب واسعا في وجوه مرتكبي المعاصي كان ردة فعل أيضا للموقف المتصلب الذي وقفه الخوارج من مرتكب الكبيرة، الذين ذهبوا الى أن المسلم الذي يرتكب الكبيرة، سياسية كانت أو غير سياسية يصبح خارجا على الدين. فإذا كان مرتكبها هو الخليفة، جاز شرعا خلعه أو قتله على أساس أنه كافر (18).

17) الاسفراييني: التبصير في الدين، ص 60 ـ وانظر الملطي: التنبيه والرد، ص 43.

18) الشهرستاني: الملل، ج 1، ص 91. انظر ايضا: الغدادي: الفرق بين الفرق، ص 62.

الإيمان عند الماتريدي

وفي غمرة هذه المواقف المتشعبة صرح أبو منصور الماتريدي أن الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا. وذلك لأن الايمان في اللغة هو التصديق كما قال تعالى خبرا عن اخوة يوسف عليه السلام ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ (يوسف / 17) اي بمصدق، إلا أن التصديق لماكان امرا باطنا لا يمكن بناء الأحكام

عليه، فأوجب الشرع الاقرار امارة على التصديق، وشرطا لاجراء الأحكام في الدنيا كما قال النبيء صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله» (19).

وقد عاتب الرسول صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد حين قتل أحد الكفار في إحدى الغزوات بعد أن نطق بالشهادتين، فقال رسول الله لأسامة: أقتلته بعدما قال: لا اله الا الله ؟ قال أسامة: إنما قالها تعوذا، قال رسول الله: هلّا شققت عن قلبه ؟ ثمّ قال: إني لم أومر أن أنقبّ عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم» (20).

وهكذا فإن الإقرار باللسان إخبار عن التصديق، فمن قال: آمنت، ولم يكن تصديقه قائما بالقلب، لا يكون صادقا في الإخبار، لكنه يتصف بالإيمان عندنا، وبالكفر عند الله. وأما من صدق ولم يقرّ، كان مؤمنا عند الله، كافرا في أحكام الدنيا.

وبذلك يتّضح أن الإيمان عملية قناعة، تحصل مرة واحدة في العمر الإنساني. اما الأعمال فهي ليست داخلة في مفهومه، لأنّ الله تعالى عطف الأعمال الصالحة على الإيمان بقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ (البقرة / 277) والمعطوف غير المعطوف عليه. وكذا الإيمان شرط صحة الأعمال كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهْوَ مُؤْمِنٌ ﴾ (طه / 112) والشرط غير المشروط (21) ومن الحجج على أن العمل ليس من الإيمان قوله عز وجلّ ﴿ قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا

---

19) البخاري: الصحيح، باب الايمان ـ وانظر ايضا:
مسلم: الصحيح، كتاب الايمان، باب الدليل على ان من رضي بالله ربا، وبالاسلام دينا، وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا، فهو مؤمن وان ارتكب المعاصي.

20) البخاري: الصحيح، كتاب الايمان. ـ مسلم: كتاب الايمان،
ابن تيمية: كتاب الايمان، ص 85.

21) الصابوني: البداية في اصول الدين، ص 88.

يُقيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ (ابراهيم / 31) سماهم المؤمنين قبل إقامة الصلاة، وفصل بين الإيمان والصلاة.

وكذلك أجمع المسلمون على إيمان أهل الكهف، وسحرة فرعون، وإن لم يوجد منهم العمل، فثبت أن العمل ليس من الإيمان. والله تعالى قد جعل محلّ الإيمان القلب فقال: ﴿ إلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمَانِ ﴾ (النحل / 106)، وقال: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الإيمَـانُ قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات / 14)، وقال: ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ في قُلُوبِهِمْ الإيمَانَ ﴾ (المجادلة / 22)، ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد لا محل العمل. ثم إنّ الله تعالى أثبت الإيمـان مع الكبيرة فقـال: ﴿ يَا أَيُّهَـا الـذّينَ آمَنُـوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ القِصَـاصُ ﴾ (البقرة / 178)، فسمي قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن (22).

ويتجلّى من خلال هذه الأدلة أن الإيمان قلبي، وهو منفصل عن العمل. ثم أن أبا منصور قد ألمع الى علاقة الايمان بالمعرفة، وفي ذلك إشارة الى مذهب جهم فذكر أن المعرفة سبب يبعث على التصديق، كما تبعث الجهالة على التكذيب، لأن الايمان الحقيقي يحصل عند تمام المعرفة بهبات الله، ورحمته ونعمه على الإنسان (23).

1 ـ زيادة الايمان ونقصانه :

واذا كان الإيمان هو التصديق والإقرار عند الماتريدية فإنه لا يزيد ولا ينقص. وقد استدلوا على ذلك بأن الواجب في الإيمان هو التصديق البالغ حد الجزم، وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته «لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض، واحتماله ولو بأبعد وجه ينافي اليقين ولا يجامعه» (24).

وعند السلف إن الإيمان يزيد وينقص بدليل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُلِيتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَـانًـا ﴾ (الأنفـال / 2)، وبقـولـه تعـالى: ﴿ لِيَزْدَادُوا إِيمَـانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ (الفتح / 4)، فلو لم تتفاوت حقيقة الايمان، لكان إيمان آحاد من أهل المعاصي مساويا لإيمـان الرسل والملائكة، واللازم باطل وكذا الملزوم (25). وقد عقد البخاري كتابا للايمان وقرنه بالعمل الصالح، وأورد نصوصا متنوعة، قد شفعها بآيات قرآنية تدلّ على

22) المسامرة بشرح المسايرة : ص 335.
23) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 380.
24) قاضي زاده : نظم الفرائد وجمع الفوائد، ص 39.
25) البزودي : اصول الدين ص 153.

أن الإيمان يزيد وينقص، وأن العمل الصالح جزء من الإيمان (26). ويرد ابن الهمام مؤكدا على أن لا تفاوت في ذات الإيمان وإنما يحمل التفاوت على الجلاء والإشراق فيه، وزيادة القطع به، لأن الأعمال من ثمرات الإيمان. (27).

وأساس مذهب الماتريدية في هذه الحقيقة، ما نقل عن أبي حنيفة من أنه قال : إيمـاني كايمـان جبـريل عليه السـلام لأن المثلية تقتضي المساواة في كلّ الصفات، والتشبيه لا يقتضيها (28). ولذلك سايره أبو منصور الماتريدي في قوله «إيماننا مثل إيمان الملائكة لأنا آمنا بوحدانيته تعالى مثل ما أقرت به الملائكة، وصدقت به الأنبياء والرسل. كل هذا يعد دليلا على وحدة الايمان في ذاته، واستواء أهله من اهل السماوات والارض في أصله.

ويلخص فخـر الـدين الـرازي الاتجاهات الفكرية لهذه القضية التي يبدو فيها ماتريديا فيقول : «الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص، لأنه لما كان اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت. وعند المعتزلة لما كان اسما لأداء العبادات كان قابلا لهما.

وعند السلف لمّا كان اسما للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك، والبحث لغوي، ولكل واحد من الفرق نصوص. والتوفيق أن يقال : «الأعمال من ثمرات التصديق، فكل ما دلّ على أنّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الإيمان، وما دلّ على أنّه قابل لهما مصروف الى الإيمان الكامل» (29).

والذي يبدو لنا في هذه المسألة أنها من قبيل الجدل اللفظي كما أشار الى ذلك الـرازي. فالذين قالوا : إن الإيمان هو التصديق والعمل ذهبوا الى أنه يزيد وينقص. والذين قالوا : انه التصديق فقط ذهبوا الى أنه لا محل فيه للزيادة والنقصان.

2 ـ الإيمان والإســلام :

إن الفكرة الأصلية في معنى كلمة «أمن» هي راحة العقل والطمأنينة من الخوف.

26) البخاري : كتاب الايمان، ج 1، ص 11.
27) المسامرة بشرح المسايرة : 371.
28) المصدر السابق.
29) الرازي . المحصل، ص 175.

والإيمان في اللغة هو التصديق، وأما في الشرع فهو التصديق بما جاء به الرسول ضرورة، كوحدة الصانع وشتى صفاته، ووجوب الصلاة، وحرمة القتل... وهو ضد الكفر الذي يعتبر تغطية لنعم الله، وتكذيبا لرسله (30) وسترا لطريق معرفته. والعرب تقول كفرت المتاع في الوعاء أي سترته. وسمي الليل كافرا لانه يستر كل شيء بظلمته، وسمي الحراث كافرا لأنه يستر البذر في الأرض (31).

ويتابع القاضي عبد الجبار الماتريدي في تعريف الكفر فيقول: «اعلم أن الكفر في أصل اللغة إنما هو الستر والتغطية، ومنه سمي الليل كافرا لما ستر ضوء الشمس عنا، قال تعالى: ﴿ لِيَغِيظَ بِهِمُ الكُفَّارَ﴾ (الفتح / 29) أي الزراع.

وأما في الشرع فإنه جعل الكافر اسما لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وله شبه بالأصل، فإن من هذه حاله صار كأنه جحد نعم الله تعالى عليه وأنكرها، ورام شرها» (32).

ويبدو من خلال هذا التعريف عمق الماتريدي في فهم الألفاظ الاصطلاحية، وكيف سبر غورها في وقت لم تزدهر فيه المعاجم اللغوية، كما يتضح تأثيره في مختلف المدارس الكلامية السنية والمعتزلية على السواء.

وأما الإسلام فهو في اللغة بمعنى الإذعان والطاعة والانقياد (33)، وقد أطلق هذا اللفظ في القرآن مرادا به عموم الديانات الصحيحة القائمة على التوحيد المطلق لله قال تعالى: ﴿ ما كان إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا ولا نَصْرَانِيًّا ولكن كان حَنِيفًا مُسْلِمًا ﴾ (آل عمران / 67)، وقال ﴿ وَجَاهِدُوا في الله حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وما جعل عَلَيْكُمْ في الدِّين من حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هو سَمَّاكُمْ المسلمين من قَبْلُ وفي هذا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ على النَّاسِ ﴾ (الحج / 78). وقد أصبح الاسلام بغلبة الاستعمال عَلَمًا على مجموع الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم (34). ويفهم هذا من مثل قوله تعالى: ﴿ اليَوْمَ أَكْمَلتُ لَكُمْ دِينَكُم وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (المائدة / 3).

30) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 80.
31) البغدادي: اصول الدين، ص 248.
32) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص 712.
33) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 395.
34) الاستاذ عبد المجيد النجار: العقل والسلوك، ص 22.

وأما تعريف الإسلام شرعا فهو جملة ما تلقاه محمد صلى الله عليه وسلم من ربه من تعاليم تصديقية وعملية ليبلغها الى الناس (35).

وهل الإسلام والإيمان واحد ؟ يرى الماتريدي أنهما واحد وإن كانت العبارة مختلفة «كإنسان» و«آدم» و«رجل» و«فلان» فهي ألفاظ مختلفة في الظاهر ولكن المعنى عند التحقيق واحد «من حيث كان بوجود واحد وجود الآخر» (36).

لأن الاسلام هو الخضوع والانقياد، بمعنى قبول الأحكام والإذعان وذلك حقيقة التصديق (37) ويوضح أبو منصور الماتريدي هذا التلازم بين الإيمان والإسلام فيقول : «إن الاسلام لما كان عبارة عن الانقياد، فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته، والإيمان لما كان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما أخبر به على لسان رُسُلِهِ، فإن ذلك لن يتحقق الا بقبول أوامره ونواهيه، فلم يتصور أن يكون الإنسان مؤمنا بالله ولا يكون مسلما والمؤمن لا يكون كذلك إلّا إذا صدق أن الله تعالى رب كل شيء وجعل الاشياء كلها تحت هيمنته وحكمته». (38).

وقد أخبر الله تعالى في كثير من آيات القرآن بما يدل على اتحاد الإيمان والإسلام. منها قوله تعالى خبرا عن الملائكة ﴿ فأَخْرَجْنَا من كان فيها من المُؤْمِنِينَ، فما وَجَدْنَا فيها غيْرَ بَيْتٍ من المُسْلِمِينَ ﴾ (الذاريات / 35 ـ 36). فصيّر الذين كانوا مسلمين مؤمنين. وقال خبراً عن قوم موسى ﴿ يا قوم إنْ كُنْتُمْ آمِنْتُمْ بالله فعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ﴾ (يونس / 84) فصيرهم بالذي آمنوا مسلمين. وقال عزّ وجلّ «يُمَنُّونَ عَلَيْكَ أنْ أسْلَمُوا قلْ لا تَمُنُّوا علَيَّ إسْلاَمَكُمْ بَلِ الله يَمُنُّ علَيْكُمْ أنْ هَدَاكُمْ لِلْإيمَانِ إنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ ﴾ (الحجرات / 17).

صير ذلك منهم إسلاما لو صدقوا في إيمانهم، وكذلك به يكونون مؤمنين. (39).

وهناك آيات كثيرة تدل على اتحادهما، وقد وردت فيها الاشارة مرة بذكر الإيمان ومرة بذكر الإسلام. فثبت أنهما في الحقيقة واحد. (40) ومما يؤيد ذلك انه لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن (41) وكذلك اتفاق المذاهب الإسلامية على أن ما يخرج من الإيمان يخرج من الإسلام. وكذلك قسم

35) المرجع السابق.
36) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 395.
37) التفتازاني : العقائد النسفية، ص 159.
38) الشيخ زاده : نظم الفرائد وجمع الفوائد، ص 45.
39) الماتريدي : كتاب التوحيد، ص 397.
40) المصدر ذاته.
41) التفتازاني : شرح العقائد النسفية، ص 160.

الله الخلق في الدنيا والآخرة فقال ﴿ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ﴾ (التغابن / 2). وما نظر صاحب القول في المسلم من هو منهما» (42).

ثم إن الناس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثة : مسلم، وكافر، ومنافق، وليس فيهم رابع. فالمسلم من أي الفرق كان لا يصحّ أن يقال من الكافرين، ولا من المنافقين فثبت عندئذ أن الإيمان والإسلام واحدٌ.

تلك هي عينة من الحجج النقلية والعقلية التي أوردها أبو منصور للاحتجاج إلى رأيه، وهي تبرز التقصي والإلمام بفروع الثقافة الإسلامية وأصولها.

غير أن هذه المفاهيم قد تبدو مجردة للوهلة الأولى، ومنبتّة عن الواقع، ولكن الأمر في حقيقته غير ذلك لانه ليس نقاشا بيزنطيا سببه الترف الحضاري الذي اصطبغت به حياة المسلمين آنذاك. وإنما هذه القضية منغرسة في الواقع، ونتيجة للصراع الدائر في صدر الاسلام.

فاضطرّ المفكرون المسلمون لتحديد هذه المفاهيم كالإيمان والإسلام والدين والكفر والنفاق وضبطها ضبطا دقيقا للرد على المخالفين. كالحشوية الذين يزعمون أن الإيمان غير الإسلام وقد استدلوا على رأيهم بقوله تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ (الحجرات / 14) وكذا النبيء صلى الله عليه وسلم اجاب في سؤال الإيمان غير ما أجاب في سؤال الإسلام. فدلّ أن الإسلام غير الإيمان حسب رأيهم (43)

وصفوة الرأي فإن الفرق بين الإيمان والإسلام هو كالفرق بين العام والخاص. إذ الاسلام أعم. والعام والخاص صلتهما وثيقة، إذ هما مختلفان في العموم، متحدان في الوجود. والمهم انهما كالظهر مع البطن متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر، كما لا ينفك الظهر عن البطن، والبطن عن الظهر، والدين اسم جامع لهما جميعا.

3 ـ الاستثناء في الايمان :

وإذا كان الإيمان هو التصديق، والتصديق يحصل للإنسان مرة واحدة في العمر، فإنه يتأكّد عليه حسب رأي الماتريدي أن يقول «أنا مؤمن حقا» لأن الاستثناء يورث الشك، وعدم اليقين، وذلك يؤدي الى الكفر قطعا (44).

42) الماتريدي · التوحيد، ص 398.

43) المسامارة بشرح المسايرة : ص 340.

44) الصابوني : البداية، ص 90

يقول أبو منصور «الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به، وترك الاستثناء فيه (45) لأن الاستثناء لا يستعمل في موضع الإحاطة والعلم، وإنما يستعمل في موضع الشكوك والظنون (46). وقد حذر الله سبحانه منه بقوله ﴿ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ﴾ (الحجرات / 15) ومدح القطع فيه بقوله ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ ﴾ (البقرة / 136)، وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أفضل الأعمال فقال: «إيمان لاشكّ فيه، وجهاد لا غلول فيه، وحج مبرور» (47).

وقد رأى الأشاعرة أن صيغة المشيئة في قول المؤمن «انا مؤمن ان شاء الله» لا يُراد بها إيقاع الشك في حقيقة التصديق العقلي (48)، وانما يراد بها الاحتراز من الجزم خوفا من تزكية النفس.

ثم إن هذه الصيغة تحمل في طياتها التأدب والتبرك، وتخضع كل شيء الى مشيئة الله. كما رأى الأشاعرة في صيغة الماتريدية حكما على علم الله في الغيب لأن الله تعالى، يعلم ضمائر الخلق، وعواقب أمورهم، وكل من في علم الله «أنه يموت كافرا لا يموت مسلما، لأن علم الله لا يتغير، ولا يتبدل، فلعل هذا الرجل يقول: «أنا مؤمن حقا». «وفي علم الله أنه يموت كافرا، فيكون مخبرا خلاف ما عند الله وهذا لا يجوز» (49) ويظهر أن الماتريدية قد تابعوا قول المعتزلة في هذا الشأن، إذ هم ينفون الشك عن الإيمان، وإن لم يشتهروا به كما اشتهر به أتباع المدرسة الماتريدية (50). لذلك نعتهم بعضهم (51)، بأنهم المعتزلة المتسترون «لمواقفهم العقلية المتحررة في بعض القضايا العقدية، إذ هم لم يطلقوا العنان للمشيئة الإلهية، وإنما أوجبوا لها الحكمة، وإن رفضوا القول بالأصلح كما فعل المعتزلة» (52).

ويبدو أن المسألة العقدية ناتجة عن خلاف حول مسألة فقهية. وصورة ذلك أن الاستثناء عند الماتريدي وأتباعه يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعتاق والبيع، فكذلك

45) الماتريدي: التوحيد، ص 388.
46) المصدر ذاته: ص 389.
47) البخاري: الصحيح كتاب الايمان.
48) الرازي المحصل ص 240.
49) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص 162 ـ وانظر نظم الفرائد ص 48 وانظر النسفي: بحر الكلام؛ مخطوط بالمكتبة الوطنية عدد 9310، ص 18 ظ.
50) الرازي: محصل افكار المتقدمين، ص 240.
51) لويس غرديه: فلسفة الفكر الديني، ج 1، ص 108.
52) المرجع ذاته.

يرفع الإيمان ويزيله (53). وهكذا يتضح أن الإختلاف بين الماتريديّة والأشاعرة في المسائل الفقهية أنتج كثيرا من أوجه الاختلاف في العقائد.

والمطلع على هذه المباحث العقدية قد يخالها مباحث لا تكتسي أهمية للوهلة الأولى، إذ ما الفرق بين أن يقول المسلم «أنا مؤمن حقا» وبين أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله» لأن العبرة بالإيمان وما ينتج عنه من ثمرات الأعمال. ولا اخال المطّلع على هذه المباحث اليوم أيضا الا أن يقول إنّ هذا من قبيل الجدل اللفظي الذي لا طائل من ورائه، غير أن الأمر ليس بالصورة التي تتصورها عقولنا الآن، فكثيرا من المسائل العقدية، تبدو لنا لفظية، ولكنها صارت ذات دلالة على أصحابها، وعلامة مميزة على ما ينطوي عليه الإنسان من نحلة أو عقيدة أو اتجاه سياسي

والأمثلة على ذلك لا تحصى ولا تعد، أشهرها محنة خلق القرآن فمن قال القرآن مخلوق نجا من الأسر، وفداه المامون، ومن رفض ذلك سلط عليه العقاب وسجن (55). وكذا المسألة التي نحن بصددها، فقد ترددت صداها في الأمصار الاسلامية، سواء أكان ذلك في الجناح الشرقي من العالم الإسلامي حيث أنتشر المذهب الماتريدي، أم في الجناح الغربي منه.

فقد روي أن الاستثناء في الإيمان من المسائل التي ألف فيها محمد بن سحنون وابن عبدوس، وكفر كل منهما أصحاب الآخر «حتى صار أصحاب ابن سحنون من لم يعرفهم من أصحاب العبدوس يقول: «كيف تقول: أنا مؤمن؟ فإن قال «أنا مؤمن إن شاء الله» فهو من أصحاب ابن سحنون وإلّا فهو من أصحابهم. ذكر ذلك عياض في «المدارك» (56). وهذا النص يوضح بجلاء مدى انشغال متكلمي الإسلام بهذه القضية التي تبدو غير ذات بال في هذا العصر. وإذا كنا اليوم قد ابتكرنا الشعارات فإنّ شعاراتهم في القديم ألفاظهم التي تكشف عن اتجاهاتهم الفكرية ومذاهبهم السياسية.

4 - إيمان المقلد:

ومن المسائل التي خاض فيها متكلمو الاسلام إيمان المقلد. وهل يعدّ إيمانه مقبولا؟

53) النسفي: بحر الكلام، مخطوط بالوطنية، ص 18.
55) الطبري: تاريخ الامم والملوك، ج 10، ص 279. وانظر.
الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج 4، ص 142.
56) يحيى المغربي: قرة العين، مخطوط بالمكتبة الوطنية، بتونس عدد 9197.

إنّ التقليد في اللغة بمعنى جعل الشيء قلادة في العنق. والمقلد لما التزم قول من قلده، فكأنّه جعله قلادة في عنقه وتابعه في عمله من غير فكر وتدبر، ولا تأمل ولا استـدلال. يقال : قلّد فلان فلانا، أي فعل مثل ما يفعل، دون أن يدرك حقيقة هذا الفعل، وما ينجم عنه من آثار ضارة أو نافعة. والتقليد غريزة في الكائن الحي، حيث ينزع الصغير الى تقليد الكبير من بني جنسه، فيتلقى عنه كل عاداته ثم ينقلها بدوره الى الجيل الذي بعده وهكذا. . . وتبدو هذه الغريزة واضحة في الإنسان وخاصة في الأطوار الأولى من حياته، حتى إذا بلغ رشده واكتملت شخصيته أخذ يستقل شيئا فشيئا بذاته، مستخدما عقله ومعارفه، وهذا ما يجعل كل انسان عالما قائما بذاته، دون أن ينفصل عن الجماعة في مسيرتها العامة.

وهذا التقليد إن يكن محمودا في حال، فإنه يكون مذموما في أغلب الأحوال. فيحمد إذا احتفظ المقلد بشخصيته، ولكن حين يكون المقلد مجرد تابع لمن قلّده، لا يدري حقيقة ما يفعل، ولا يقدر عواقب ما يأتي، وما يدع من الأمور، بل يعطل عقله، ومدركاته جميعا، ويسلم نفسه لِيَدِ مَنْ يقوده ولو إلى الهلاك، وعندما يكون المقلد على هذه الصورة، فإن التقليد هنا يصبح شؤما وبلاء على صاحبه. لأنه لا يعدو أن يكون هذا المقلد شبحا لإنسان، وظلاّ لآدمي أشبه بالسراب. وإذا كان خطر التقليد الأعمى في مجالات الحياة داء قاتلا لآدمية الإنسان، مميتا لمنازعه، فإن هذا الخطر يكون أشد بلاء وأشنع عاقبة ومصيرا، إذا كان ذلك في محيط العقيدة. ولذا كان إيمان المقلد من اهم المسائل التي اختلف فيها المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

أما المعتزلة فقد قالوا : إن المقلد ليس بمؤمن (57).

وقال أبو هاشم الجبائي : إنّه كافر. (58) وأضاف أنه لا يحكم بإيمان المؤمن إلاّ إذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلي، وأمكنه مجادلة الخصوم، وقدر على دفع الشّبه الواردة عليه. (59) وإذا لم يكن كذلك لا نأمن عليه من الانخداع والانسياق وراء الحجج الواهية التي ترد عليه. وهو موقف في غاية من الشدة، لأنه لم يستثن العوام الذين لا قدرة لهم على ردّ الشُّبه بالاستدلال.

وقـال الأشعـري : شرط صحة إيمانه أن يعرف كل مسألة بدلالة عقلية، وليس الشرط أن يعبر عنه بلسانه، ويجادل خصومه.

57) الشيرازي : نونية السبكي، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس، ص 32 ظ
وانظر ابو عذبة : الروضة البهية، ص 23.
58) المصدر السابق.
59) القاضي عبد الجبار : المغني في ابواب التوحيد والعدل، ج 12، ص 123.

ونتيجة قول الأشعري أنه يكفر العوام. لكن أصحابه قد ذكروا أن قوله هذا من مفتريات الكرامية عليه (60). ورأى بعضهم أن هذه المسألة من مسائل المعتزلة التي بقيت عالقة بالمذهب الأشعري (61). وإذا أردنا أن نتبين الأمر لدى الأشاعرة فإننا نجد البغدادي قد عدّه عاصيا بتركه النظر والاستدلال المؤدي الى معرفة أدلة قواعد الدين (62) وقد ذكر التفتازاني في «المقاصد» بعد أن فصّل القول في المسألة ما يلي: والحق أن المعرفة بدليل إجمالي، يرفع النظر عن حضيض التقليد، فرض عين لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل تفصيلي يتمكّن معه من إزاحة الشُبه، وإلزام المنكرين، وإرشاد المسترشدين، فرض كفاية لا بد من أن يقوم به البعض» (63).

وإذا كان الأشعري قد نحا منحى الشدة هو الآخر، فإن الماتريدي قد ذكر في «كتاب التوحيد» أن التقليد لا يعذر صاحبه بل يجب عليه أن يستدل، ويعلّل رأيه بأن التقليد يؤدي الى الاعتقادات المتضادة، لأن من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها (64).

وفي هذا الاتجاه العَقَدي نزعة اعتزالية واضحة، ودليلنا على ذلك أنك تجد صدى لهذه الفكرة لدى القاضي عبد الجبار الذي تأثر بالماتريدي في هذا الرأي وغيره (65)

5 - إيمان العوام:

وقد عثرت على نص منسوب الى أبي منصور الماتريدي ورد فيه ما يلي: «قال علم الهدى أبو منصور الماتريدي أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون، عارفون بالله تعالى، وأنهم حشو الجنة للأخبار والإجماع فيه. لكن منهم من قال: لا بد من نظر عقلي في العقائد، وقد حصل لهم من المعرفة القدر، الكافي فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات، وأنه تعالى مبدع للكائنات، وإن عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين. والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم» (66).

---

60) ابو عذبة: الروضة البهية ص 23. وانظر: الشيرازي. شرح النونية ص 133 و مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9197.

61) ابن حجر: فتح الباري ج 1، ص 77.

62) البغدادي: اصول الدين، ص 254.

63) التفتازاني: المقاصد، ج 2، ص 45.

64) الماتريدي: كتاب التوحيد ص 1.

65) د. فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد، ص م 27.

66) الشيخ زاده · نظم الفرائد، ص 42.

ولعل هذا النص مقتطف من كتب الماتريدي التي أتى على أكثرها التلف والإهمال. وما تضمنته من آراء ليس غريبا لأنه عين رأي الماتريدية، الذين يقولون بإيمان المقلد، ولا يكفرون العوام، ولا يرمونهم بالعصيان، ويفصلون بين المعرفة والتصديق، بدليل أننا نؤمن بالأنبياء والملائكة ولا نعرفهم، وكذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب والميزان والصراط، ولا نعرف كيفية هذه الأحوال وأوصاف الميزان والصراط ولا يقدح ذلك في صحة التصديق. وأهل الكتاب يعرفون نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به، كما نطق به القران الكريم ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُم الكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة / 146) فثبتت المغايرة بين المعرفة والإيمان.

وأما إيمان العوام، فكلامهم في الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته، وهم يصدرون في ذلك عن الفطرة والطبع ويستدلون على ذلك بأن الصحابة رضي الله عنهم قد قبلوا إيمان عوام الأمصار التي فتحوها من بلاد العجم ولم يطلبوا منهم الاستدلال ولا استحثوهم عليه، لأن في النظر مشقة لم يوجبها عليهم الشرع، بدليل ما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أمرت أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله» (67).

وهكذا فان هذا الحديث، يوضح بجلاء، قبول الإيمان بالاعتقاد الجازم، خلافا لمن أوجب تعلم الأدلة. (68).

وينقل نور الدين الصابوني (ت 580 هـ / 1184 م) دائرة الخلاف إلى من نشأ على شاهق. ولم يتفكر في العالم، ولا في الصانع أصلا. فهذا محل اتفاق بين المتكملين ينبغي عليه أن يستدلّ، ولا يقبل إيمانه بالتقليد. وأمّا من نشأ في بلاد المسلمين وسبّح الله تعالى عند رؤية صنائعه، فهو خارج عن حَدِّ التقليد (69).

والأمر في هذه المسألة يتطلب شيئا من التحديد والضبط، والتفرقة بين المقلّد الذي لا يصح إيمانه، والمقلد الذي يصح إيمانه، إذ المقلدون جميعا ليسوا على درجة

67) البخاري: كتاب الايمان، ومسلم ج 1 ص 53.

68) ابن حجر: فتح الباري، ج 1، ص 83.

69) نور الدين الطابوني: البداية، ص 90.

سواء في عقولهم ومداركهم، كما أنهم ليسوا على درجة سواء في موقفهم من المقلدين لهم. . .

فهناك من المقلدين، من هو أشبه بالأطفال في تقليدهم الكبار، تقليدا آليا عشوائيا، دون إدراك لما يرجى من وراء هذا التقليد. . . ومثل هؤلاء الناس يعدّون في عداد غير الراشدين، الذين رفع عنهم التكليف، فيلحقون بالبُله والحمقى.

أما إذا كانت لهم عقول يحسنون التصرف بها في أمور معاشهم، فإذا جاؤوا الى أمور دينهم لم يتكلفوا لها جهدا، ولم يوجهوا إليها عقلا بل كانوا أذيالا، فهؤلاء لا يرفع عنهم التكليف، بل هم مكلفون، ومحاسبون على ما يكون منهم من كفر أو شرك أو تقصير في توجيه عقولهم الى فهم حقائق دينهم عقيدة وشريعة.

أما إذا كان المرء مثقفا، فلا يمكن أن يحضى بإيمان حقيقي إلاّ بعد أن يعرف الحجج العقلية التي يدعم بها إيمانه، وليس من الإيمان في شيء مجرد التقليد لما تقول به جمهرة الناس. ولا إذعان للتقليد والتعليم بغير معرفة الدليل الذي يؤكد صحتها. ولعلّ ذلك يفسر لنا سرّ تخلف المسلمين في هذا العصر وتأخرهم عن بقية الشعوب المتحضرة، وقعودهم عن القيام بجلائل الأعمال، والمساهمة في بناء الحضارة الإنسانية، ذلك أن جمهرتهم من الجهل بحيث لا سبيل لهم لإدراك الإيمان الحق. فهم يتعبّدون لأنهم وجدوا آباءهم يفعلون. وهم مسلمون لأنهم نشأوا في بيئة مسلمة من أبويْن مسلمين، فهم محكومون بحكم العادة، مقهورون على ما يفعلون، مقلدون كغيرهم من المقلدين. فدخلوا بذلك تحت منطق القرآن وخطابه لأمثالهم ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ولَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ولَمَّا يَدْخُلِ الإيمَانُ في قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات / 14).

ولا سبيل لاستمتاع جمهرة المسلمين الغالبة بالإيمان الحقيقي وبالتالي التدرّج في معارج الرقي والكمال إلاّ إذا استضاءت عقولهم فعرفوا أدلة عقيدتهم، وأسرار دينهم، وآية تفوقه على بسائر الأديان، وحجج ذلك وأدلته.

وقد توّعد الله تعالى أولئك الذين أهملوا عقولهم، وانقادوا لغيرهم وأسلموا إليهم زمام أنفسهم حتى أوقعوهم في الإلحاد.

وقد توعدهم الله بما توعد به كبراءهم وزعماءهم بقوله سبحانه ﴿ إذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ورأوْا العَذَابَ وتَقَطَّعَتْ بهمْ الأسبَابُ وقالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أنَّ لنا كَرَّةً، فنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كما تبَرَّأُوا مِنَّا، كذلِكَ يُرِيهُمْ الله أعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (البقرة / 166 ـ 167).

خاتمـــــة

لقد تبين لنا من خلال دراستنا لأبي منصور الماتريدي إمام أهل السنة، أنه قد قدم خدمة جليلة الى الاسلام، في تلكِ الأصقاع البعيدة عن منابعه الأصلية، في جو سادت فيه المناقشات الدينية، واضطربت المفاهيم.

وقد استخلصنا من خلال دراستنا له النتائج التالية :

1 ـ سلطتُ مزيدا من الأضـواء على البيئة السياسية والاجتماعية والفكرية التي عاش فيها الماتريدي، وضبطت نسبه وميلاده، وتاريخ وفاته.

2 ـ انتهيت الى ضبط أساتذته، وترجمت لهم، وانصبّ اهتمامي على تلاميذه، ورصدت منابع ثقافته ورتبت مؤلفاته حسب المصادر التي وردت أسماؤهم فيها، وبذلت في ذلك غاية جهدي. وأحسب أن أحدا لم يسبقني إلى هذا العمل على هذا النحو، وظني أنه رصد ضروري، لفهم آرائه، ونشاطه الفكري.

3 ـ اختلف العلماء والمفكرون في منهج الماتريدي، إلا أنّه يبدو في كثير من القضـايا أقـرب الى المعتـزلة من الأشاعرة. فقد جعل للعقل منزلة كبيرة في كثير من المشاكل العقدية المطروحة على الفكر الإسلامي في غير إسراف. وقد يستمسك بالنص أحيانا بدرجة أقوى من الأشاعرة. ويبدو ذلك جليا في رؤية الباري سبحانه، وفي صفة التكوين. فهو سني متفتّح يعرف جيّد المعرفة متى يجب الاستمساك بالنص، ومتى يأخذ بالعقل وفي أي المسائل يأخذ بهما معا.

ورغم قرب الماتريدي من المعتزلة فإنه لم يجنح الى المغالاة في التعويل على العقل، ولم يوجب على الله فعل الأصلح، بل التزم في منهجه وصف الله بالحكمة، لأن الحكيم لا يفعـل إلا ما فيه خير وصلاح. وهكذا التزم الماتريدي بالسمع والعقل معا «لأنهما أصل ما يعرف به الدين» حسبما صرح بذلك في مقدمة «كتاب التوحيد».

4 ـ وقف الماتريدي ضد تيار الإلحاد من المانوية التي طغى نشاطها في آسيا الوسطى، ولربما كان من أهم الأسباب التي دفعته الى الافاضة في مبحث الالوهية.

5 ـ افتنّ الماتريدي في التدليل على وجود الله، ردا على ملاحدة عصره. وهذه الأدلة يمكن إثراؤها حتى تكون منطلقا للرد على ملاحدة عصرنا. ثم إن ما يشاع الآن من أن دليلي العناية والاختراع ينسبان الى ابن رشد، ليس صحيحا بل إن أول من خاض فيهما ونبّه الى خطرهما أبو منصور الماتريدي، وفضلا عن ذلك فقد ابتكر براهين طريفة، كدلالة النظام والاتقان والروعة البادية على هذا الكون، ودلالة الشر، وكقوله «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وقد انطلق في معظم أدلته من القرآن.

6 ـ ركز الماتريدي على دفع بدعتي التشبيه والتعطيل، والتدليل على وحدانية الخالق، لأن الإسلام دين التوحيد وبذلك عنون «كتابه التوحيد». ولم يغرق كغيره من علماء الفرق الإسلامية في بحث هل أن الصفات عين الذات أو زائدة عنها، بل كاد يكتفي بما ورد وصفه سبحانه في القرآن، وسائر كتب الله على حد تعبيره. ولولا تيار الإلحاد في الصفات الرائج في ذلك العصر، لما لجأ أبو منصور الى الإغراق في بحث تفريعاتها. وإن وجد هذا الإطناب، فهو مدفوع الى ذلك دفعا، كإفاضته القول في صفة التكوين وعدّها صفة قديمة. وتوضيح موقفه من قضية الكلام الإلهي، تلك الصفة التي شغلت الفكر الإسلامي، وصارت بسببها فتنة بين المسلمين، غذّاها المعتزلة بالفكر والنظر، ودعّمها المأمون بالسلطان والسيف. وانتهى فيها أبو منصور الى رأي يقضي بعدم جواز سماع الكلام النفسي، وإنما يسمع ما يدل عليه كدلالة هذا الكون على وجوده سبحانه.

7 ـ وأثبت الماتريدي رؤية الله. واكتفى بالمنهج السلفي، ولم يدخل في تفاصيلها وكيفيتها، لأنها شأن من شؤون القيامة. وأما من قاس رؤية الله على رؤية الأجسام، وقال: إن كل موجود يصحّ أن يرى فهو قياس لم تتوفر أركانه لأنه قياس الغائب على الشاهد. وقد تأثر برأيه في هذه المسألة بعض الأشاعرة كالرازي (فخر الدين).

8 ـ وانتهى الماتريدي في أمر النبوة الى أنها ضرورة إنسانية وحاجة بشرية. والانبياء في الأمم بمنزلة العقول في الأشخاص، والقلوب في الأجسام. وأما ما يدل على صدقهم عنده فظهور أحوالهم طبق صفات تدفع عنهم توهم الشكوك والظنون. فاذا اجتمع مع ذلك وحي يتنزل، ومعجزات تتحدى بآيات باهرة، وضروب من الإعجاز قاهرة، لم يبق بعد ذلك لكافر من حجة أو سبيل إلا حجة الجهل وسبيل الهوى.

9 ـ وفي أفعال العباد يثبت الماتريدي «الاختيار» للإنسان، وتأثير القدرة الإنسانية في الفعل، وصلاحها للضدين، وهو لا يرتضي موقف المعتزلة الذين وسّعوا في مجال

الحرية الإنسانية، وينكر على الجبرية اتجاههم في نفي القدرة عن العبد، كما أن موقفه يغاير «كسب» الأشعري.

وليست هذه القضايا المتنوعة التي أثارها، منبتة عن الواقع الاجتماعي، والصراع السياسي مجردة عنه، بل كانت متصلة به اتصالا وثيقا. وهكذا فإن الماتريدي مؤسس مدرسة قائمة الذات، لها جذورها وأعلامها وخصائصها، وقد امتازت بعمق الفكر، وبقوة الأدلة فأنتجت ثمارا عقليا من اروع نتاج العقل الإسلامي للدفاع عن العقيدة الإسلامية.

وبعد، فقد حاولت في هذا البحث أن أكشف القناع عن آراء عَلَم شامخ من أبرز أعلام أهل السنة، وأظهرت ما فيها من وضوح الحجة، وساطع البرهان، وما اتسمت به من إيناس مشرق، وحلول طريفة، لقضايا عقدية عسيرة المنال.

فأرجو أن أكون قد أسهمتُ بقدر، في توجيه الأنظار الى أبي منصور الماتريدي وتجلية الغموض الذي يحيط بشخصيته وبآرائه.

والله وليّ التوفيق.

فهـرس الآيات القرآنية

نص الاية	رقم الآية	الصفحة
ـ آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا	41	167
ـ اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون	47	229
ـ ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن حنيفا مسلما	67	244
ـ واذا اخذ الله ميثاق الذين اوتو الكتاب	187	98، 183
ـ ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب	190	102، 121
ـ النساء ـ		
ـ انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم	4	85، 86
ـ خذوا حذركم . .	7	232
ـ ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك	13	208
ـ ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما	110	208
ـ ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء	129	212
ـ المائدة ـ		
ـ اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا	3	244
ـ وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلاة واتيتم الزكاة وآمنتم برسلي	12	98، 183
ـ لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم	72	85
ـ واذا سمعوا ما نزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع	83	237
ـ الانعام ـ		
ـ وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم	38	122

نـص الآية	رقم الآية	الصفحة
ـ فلما جن عليه الليل رأى كوكبـا قال هذا ربي فلما افبـل قال لا احب الافليـــن	76	96، 191
ـ فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هدا اكبـر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون	78	127
ـ قـل من ينجيـكم من ظلمات البـر والبحر	63	99
ـ فمن ير د الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام	125	208
ـ من جاء بالحسنة فله عشر امثالهـا ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الا بمثلها	160	216
ـ الاعراف ـ		
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء	28	233
ـ استعينوا بالله . .	128	217
ـ الذي يجدونه مكتوبا عندهم	157	157
ـ واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربك قالوا بلى	172	98
ـ اولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق اللـــه من شـيء	185	122
ـ قـل لا املك لنفسي نفــعا ولا ضـرا	188	208
ـ الانفال ـ		
ـ واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا	2	242
ـ ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتـى يغيروا ما بانفسهم	53	216
ـ التوبـة ـ		
ـ حتى يسمع كلام اللـــه . .	106	171
ـ عـزيز عليه ما عنتم . .	128	196

نص الاية	رقم الاية	الصفحة
ـ النحل ـ		
ـ والانعام خلقناها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون	5	117
ـ هو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا	14	118
ـ ولقد بعثنا في كل امة رسولا	36	208
ـ ان الله يامر بالعدل والاحسان	90	219
ـ الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان	106	242
ـ ولا تحزن عليهم	127	196
ـ الاسراء ـ		
ـ وقضينا الى بني اسرئيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين	4	230
ـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا	15	97
ـ وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه . . .		
ـ ولا تبسطها كل البسط	29	230
ـ قل لو كان معنه الهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا	42	196
ـ تسبح له ما في السماوات والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده	44	158
ـ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحرورزقناهُم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا	70	111
ـ قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله	88	199
ـ الكهف ـ		
ربنا رب السماوات والارض لن ندعو من دونه	14	96
الها فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر	29	236
ـ أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا	37	104

فهـرس الأحـاديـث

فهرس الاعلام

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- خ -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ل -

- م -

- ن -

فهـــرس الفرق والمذاهب

ـ أ ـ

ـ ب ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ف -

- ق -

- ك -

- م -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

- و -

- ي -

فهـرس الأمـاكن والبلـدان

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ج -

- ر -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- م -

- ن -

- هـ -

- ي -

1 ـ قائمة المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم :

ـ ابن الاثير : (عز الدين بن علي ت 630 هـ)

2 ـ الكامل في التاريخ (12) جزءا، القاهرة، 1953 .

3 ـ اللباب في تهذيب الانساب (3) اجزاء، دار صادر بيروت (دون تاريخ) .

ـ الاشعري : (ابو الحسن ت 330 هـ)

4 ـ الابانة في أصول الديانة، المطبعة السلفية، القاهرة، 1385 هـ.

5 ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، جزءان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة النهضة المصرية، 1950 .

6 ـ اللمع في الرد على اهل الاهواء والبدع ، تحقيق د. حمودة غرابة نشر مكتبة الخانجي ، القاهرة، 1955 .

ـ أحمد امين :

7 ـ ظهر الاسلام، طبعة رابعة، القاهرة، 1966 .

ـ الاصطخري (ابو اسحاق ابراهيم بن محمد)

8 ـ المسالك والممالك، طبعة ليدن، 1906 .

ـ الاسفراييني (ابو المظفر محمد بن طاهرت 471 هـ)

9 ـ التبصير في الدين، وتمييز الفرق الناجية من الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، القاهرة، 1955 .

ـ الايجي (عضد الدين عبد الرحمان بن احمد ت 756 هـ)

10 ـ المواقف في علم الكلام بشرحه للشريف علي بن محمد الجرجاني ت 816 هـ

وحاشية : لعبد الحكيم السيالكوتي

وحاشية : لحسن حلبي الفناري .

مطبعة السعادة بالقاهرة 1325 هـ.

ـ آدم متز :

11 ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريده، القاهرة، 1940

- اسماعيل باشا البغدادي :
12 - هدية العارفين : اسماء المؤلفين واثار المصنفين طبعة استنبول، 1955
- ابن أبي اصيبعة :
13 - عيون الانباء في طبقات الاطباء. المطبعة الاهلية، القاهرة، 1882 .
- ابراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري :
14 - اللمعة في تحقيق مباحث الوجود، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الانوار، القاهرة، 1939 .
- ألبير نصري نادر :
15 - الفكر الفلسفي في مائة سنة - طبعة بيروت 1962 .
- الأصفهاني (ابو الثناء شمس الدين بن محمد ت 749 هـ)
16 - مطالع الانظار مع متنه طوالع الانوار للبيضاوي ت 685 هـ. - القاهرة (دون تاريخ) .
أ - كريسي موريسون :
17 - العلم يدعو الى الايمان ترجمة محمود صالح الفلكي الطبعة الخامسة. القاهرة، 1965 .
- ابن بطوطة :
18 - الرحلة . طبعة ليدن، وطبعة دار صادر بيروت .
- البيروني (ابو الريحان محمد بن احمد ت 440 هـ) :
19 - تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة، طبعة حيدر اباد الدكن، 1958 .
- البغدادي (ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي ت 429 هـ) :
20 - الفرق بين الفرق، طبع دار الافاق الجديدة بيروت. ، 1973 .
21 - اصول الدين، طبعة ثانية . بيروت 1980 .
البزدوي (ابو اليسر محمد بن محمد ت 493 هـ) :
22 - أصول الدين، تحقيق هانزبير لنس، طبع دار احياء الكتب العربية. القاهرة، 1963 .
- الباقلاني (ابوبكر محمد بن الطيب ت 403 هـ)
- 23 الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. مطبعة الخانجي طبعة ثانية، القاهرة. 1963

24 ـ التمهيد في الرد الملحدة والمعطلة والرافضة، تحقيق د. محمد عبد الهادي ابو ريده ود. الخضري، طبع دار الفكر العربي القاهرة، 1947.

البياضي (كمال الدين احمد بن حسن بن سنان البياضي الرومي ت 1083)

25 ـ اشارات المرام من عبارات الامام، تحقيق يوسف عبد الرزاق، طبعة اولى، القاهرة، 1949.

ـ د. البهي (محمد) :

26 ـ الجانب الالهي من التفكير الاسلامي. طبع دار الفكر، طبعة خامسة، بيروت، 1972، والطبعة الاولى القاهرة، 1951.

البيهقي :

27 ـ مناقب الشافعي، دار التراث القاهرة، 1391 هـ.

ـ البخاري (علاء الدين 730 هـ) :

28 ـ كشف الاسرار عن أصول فخر الاسلام البزدوي، طبعة اولى، بيروت7 1974.

البخاري (ابو عبد الله محمد بن اسماعيل ت 256 هـ) :

29 ـ كتاب الصحيح ـ مطبوع على هامش فتح الباري، المطبعة السلفية.

البغدادي (الخطيب) :

30 ـ تاريخ بغداد (14) جزءا طبع مطبعة السعادة، القاهرة، 1931.

بروكلمان (كارل):

31 ـ تاريخ الادب العربي، ترجمة الدكتور السيد يعقوب بكر ود. رمضان عبد التواب، طبع دار المعارف بمصر، القاهرة، 1975.

براون (ادوارد):

32 ـ تاريخ الادب في ايران من الفردوسي الى السعدي، ترجمة، ابراهيم الشواربي. مطبعة السعادة، القاهرة، 1954.

البارون كارادفو :

33 ـ ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر، 1970.

ـ بدوي (عبد الرحمان) :

34 ـ التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، طبع مكتبة النهضة، القاهرة 1946.

ـ التفتازاني (سعد الدين ت 793 هـ)
35 ـ شرح العقائد النسفية (لعمر النفسي). طبعة اولى، 1329 (واعادت طبعه مكتبة المثني بغداد) (دون تاريخ).

36 ـ مجمـوع الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان، القاهرة، 1329 هـ.

37 ـ مقاصد في علم الكلام، جزآن طبعة استنبول، 1305 هـ.

ـ الترمذي (ابو عيسى محمد) ت 279 هـ
38 ـ الجـامع الصحيح (سنن الترمذي) تحقيق احمد شاكر. ومحمد فؤاد عبد الباقي. ـ مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1937.

ـ توماس (ارنولد) :
39 ـ تراث الاسلامية، طبعة ثانية، بيروت، 1972 وطبعة القاهرة، 1913.

ابن تيمية (ابو العباس تقي الدين 728 هـ) :
40 ـ كتاب الايمان، المكتب الاسلامي للطباعة والنشر، دمشق، 1961.

الثعالبي (ابو منصور عبد الملك ت 429 هـ) :
41 ـ يتيمة الدهر (4) اجزاء، القاهرة، 1928.

جولد تسيهر :
42 ـ العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى ومن معه.
طبع دار الكتاب العربي، طبعة ثانية، 1946.

ـ جار الله (زهدي حسن) :
43 ـ المعتزلة. ـ منشورات النادي العربي، القاهرة، 1947.

ـ جلال محمد عبد الحميد موسى :
44 ـ نشاة الاشعرية وتطورها، طبع دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975.

ـ الجويني امام الحرمين (ابو المعالي عبد الملك ت 478 هـ) :
45 ـ كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى ومن معه. مكتبة الخانجي، القاهرة، 1950.

ـ ابو حنيفة (النعمان بن ثابت ت 150 هـ) :
46 ـ العالم والمتعلم، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الانوار. القاهرة، 1368 هـ.

47 ـ الفقه الابسط. تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الانوار، القاهرة، 21368 هـ.

48 ـ رسالة ابي حنيفة الى عثمان البتي، تحقيق الكوثري، مطبعة الانوار، القاهرة، 1368 هـ.

49 ـ الفقه الاكبر شرح ابي المنتهى والمنسوب خطا الى الماتريدي، طبع مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، بحيدر اباد 1321 هـ.

ـ حاجي خليفة :

50 ـ كشف الظنون. المطبعة البهية، استنبول، 1941 .

ـ ابن حزم (علي بن محمد ت 456 هـ) :

51 ـ الفصل في الملل والاهواء والنحل، (5 أجزاء) المطبعة الادبية القاهرة، 1317 هـ. وطبعة صبيح 1964 .

ـ ابن حوقل (ابو القاسم محمد) :

52 ـ صورة الارض، طبعة ليدن، 1906 ـ وطبعة مكتبة الحياة بيروت.

ـ د. حسن احمد محمود :

53 ـ الاسلام والحضارة العربية في آسيا الوسطى. طبع دار النهضة العربية القاهرة، 1968 .

ـ ابن حنبل (احمد بن محمد ت 241 هـ) :

54 ـ الرد على الجهمية والزنادقة. القاهرة، 1956 .

55 ـ المسند (6) اجزاء، القاهرة، 1313 هـ.

ـ ابن حجر (ابو الفضل احمد بن علي العسقلاني ت 852 هـ) :

56 ـ تهذيب التهذيب (14)، جزءا، حيدر اباد الدكن، 1325 هـ.

57 ـ فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد الباقي ومحب الدين الخطيب المطبعة السلفية.

ـ الخياط (ابو الحسن عبد الرحيم بن محمد ت 300 هـ) :

58 ـ كتاب انتصار والرد على ابن الريوندي الملحد، تحقيق نيبرج، طبعة دار الكتب المصرية. القاهرة، 1925 .

ـ ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد ت 784 هـ) :

59 ـ المقدمة، بيروت (دون تاريخ).

ـ ابن خلكان (شمس الدين 681 هـ) :

60 ـ وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان. المطبعة الميمنية، القاهرة، 1310،

ـ ابن خرداذبة (ابو القاسم عبيد الله بن عبد الله) :

21 ـ المسالك والممالك. ليدن، 1889.

ـ الدارمي (عثمان بن سعيد بن خالد ت 280 هـ) :

62 ـ الرد على الجهمية، تحقيق شروطهان، بريل، 1960.

ـ خان (وحيد الدين) :

63 ـ الاسلام يتحدى، طبع المختار الاسلامي، طبعة سادسة، القاهرة 1966.

ـ الدمرداش عبد المجيد سرحان :

64 ـ الله يتجلى في عصر العلم (تأليف نخبة من العلماء الامريكيين) طبع الحلبي ومؤسسة فرنكلين، طبعة ثالثة، القاهرة، 1968.

ابو داود :

65 ـ السنن، طبعة اولى الحلبي، 1371 هـ.

ـ دنيا (سليمان) :

66 ـ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين (العقائد العضدية) القاهرة، 1322 هـ.

ـ دي بور (ت ـ ج) :

67 ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي ابو ريده، طبعة رابعة، القاهرة، 1957.

ـ ديكارت (رينيه 1950) :

68 ـ التأملات في الفلسفة، الاولى ترجمة الدكتور عثمان امين، المكتبة الحديثة، 1965.

ـ ديلاسي اولري :

69 ـ الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، القاهرة، 1961.

ـ الذهبي (شمس الدين) 748 هـ :

70 ـ طبقات الحفاظ (4 أجزاء) حيدر اباد بالهند، 1315 هـ.

71 ـ تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام (5 اجزاء) مكتبة القدسي، القاهرة، 1367 هـ.

ـ ابن رشد (ابو الوليد محمد بن احمد ت 595 هـ) :

72 ـ مناهج الادلة في عقائد الملّـة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم ط. ثالثة، القاهرة، 1972.

73 ـ تهافت التهافت، المطبعة الاعلامية، القاهرة، 1901.

ـ الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ن 605 هـ) :

74 ـ مناظرات الرازي الكلامية (جرت في بلاد ما وراء النهر) حيدر اباد، الهند، 1355.

75 ـ محصل افكار المتقدمين والمتاخرين، مذيل بتلخيص المحصل للطوسي، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، 1323 هـ.

76 ـ كتاب معالم أصول الدين، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1323 هـ.

77 ـ كتاب الاربعين في أصول الدين حيدر اباد (الهند) 1353 هـ.

78 ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، طبع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1938 م.

79 ـ مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير، المطبعة البهية، القاهرة 1938.

ـ د. ابو ريده (محمد عبد الهادي) :

80 ـ ابـراهيم بن سيار النظام واراؤه الكلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946.

81 ـ رسائل الكندي الفلسفية، طبعة القاهرة، 1950.

ـ د. زكي (احمد) :

82 ـ مع الله في السماء، طبع دار الهلال، القاهرة (دون تاريخ).

82 ـ مع الله في الارض ط. دار الهلال، القاهرة (دون تاريخ).

ـ الزركلي (خير الدين) :

83 ـ الاعلام طبعة ثانية.

ـ الزبيدي (محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى) :

84 ـ اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين (10 اجزاء) المطبعة الميمنية، طبعة اولى، القاهرة، 1311 هـ.

- ابو زهرة (محمد) :
85 - تاريخ المذاهب الاسلامية، طبع دار الفكر العربي (دون تاريخ).
- الزمخشري (جار الله محمود بن عمر ت 528 هـ) :
86 - الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الاقاويل في وجوه التأويل القاهرة، 1943.

- قاضي زادة (عبد الرحيم بن علي ت 990 هـ) :
87 - نظم الفرائد وجمع الفوائد. طبعة اولى، القاهرة، 1317 هـ.
- السمعاني (عبد الكريم بن محمد ت 562 هـ) :
88 - الانساب، طبعة مرغليوث، ليدن، 1912 وطبعة حيدر أباد الدكن، الهند، 1962.

- سزكين (فؤاد) :
89 - تاريخ التراث العربي (جزان) ترجمة د. محمود فهمي حجازي ومن معه، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978 القاهرة.

- السبكي (تاج الدين بن علي ت 771 هـ) :
90 - طبقات الشافعية (6 أجزاء) المطبعة الحسينية، القاهرة.
- السرخسي (شمس الدين) :
91 - كتاب المبسوط، راجعه محمد راضي الحنفي، طبع دار المعرفة، طبعة ثانية، بيروت.

- السجستاني (ابو يعقوب) :
93 - اثبات النبوات، نشر عارف تامر، بيروت 1966.
- السيوطي (جلال الدين 911 هـ) :
94 - طبقات المفسرين، طبعة ليدن.
- سيد قطب :
95 - في ظلال القرآن، دار احياء التراث العربي، الطبعة السابعة، بيروت، 1971.

ـ ابن سينا (الحسين بن عبد الله ت 428 هـ) :
96 ـ الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، طبعة الحلبي، القاهرة 1947.

ـ ابن سعد (محمد ت 230 هـ) :
97 ـ الطبقات الكبرى (8 اجزاء) ليدن ـ 1905 ـ 1921.

ـ الشهرستاني (عبد الكريم ت 548 هـ) :
98 ـ الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة 1968.
99 ـ نهاية الاقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، اكسفورد، 1934.

د. الشابي (علي) :
100 ـ مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، طبعة أولى، تونس 1977.

د. الشابي (علي وأبو لبابة حسين وعبد المجيد النجار :
101 ـ المعتزلة بين الفكر والعمل، طبع شركة التوزيع، تونس 1979.

ـ الشافعي (محمد بن ادريس ت 204 هـ) :
102 ـ الرسالة، تحقيق احمد شاكر، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، 1940.

ـ د. شلبي (رؤوف) :
103 ـ منهج القران في اثبات العقيدة الاسلامية، منشورات المكتبة العصرية بيروت، 1976.

ـ د. الشرقاوي (محمود) :
104 ـ محمد صلى الله عليه وسلم في بشارات الانبياء، مطابع دار الشعب القاهرة (دون تاريخ).

ـ الشيرازي (صدر الدين 1050 هـ) :
105 ـ الاسفار الاربعة، طبعة حجرية، طهران.

ـ الشوكاني (محمد بن علي 1250 هـ) :
106 ـ نيل الاوتار، طبع مصطفى الحلبي القاهرة، وطبعة دار الجيل بيروت.

ـ الشاطبي (ابراهيم الناموسي ت 790 هـ) :
107 ـ الموافقات في اصول الاحكام تحقيق محي الدين عبد الحميد، طبع محمد علي صبيح ، القاهرة، 1969 .

ـ الصابوني (نور الدين) :
108 ـ البداية في أصول الدين، تحقيق بكرطوبال، دمشق. 1979 .

د. الصالح (صبحي) :
109 ـ النظم الاسلامية، طبعة الثانية، بيروت، 1968 .

ـ الصفدي (صلاح الدين خليل بن ايبك) :
110 ـ الوافي بالوفيات، حققه ريتر، طبعة استنبول ودمشق، 1931/1959 .

ـ طاش كبرى زاده (احمد بن مصطفى ت 968) :
111 ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل كامل بكري، وعبد الوهاب ابو النور، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1968 .

ـ الطبري (ابو جعفر محمد بن جرير ت 310 هـ) :
112 ـ تاريخ الامم والملوك، وتحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ط. 2 دار المعارف القاهرة، 1971 .

ـ د. عبد الامير الاعسم :
113 ـ تاريخ ابن الريوندي الملحد، نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال الف عام، منشورات دار الافاق بيروت، 1975 .

ـ ابو عذبة (الحسن عبد المحسن 1125 هـ) :
114 ـ الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية، حيدر أباد الدكن الهند 1322 هـ.

ابن عساكر (ابو القاسم علي بن حسن ت 571 هـ) :
115 ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري مطبعة التوفيق، دمشق، 1347 هـ.

ـ ابن العماد (ابو الفلاح ت 1089 هـ) :
116 ـ شذرات الذهب في اخبار من ذهب. طبع بيروت، مكتبة القدسي القاهرة، 1350 هـ.

ـ العياشي (عبد الله بن محمد بن ابي بكر 1090 هـ) :
117 ـ الرحلة (جزان) (دون تاريخ).

ـالعوا (عادل) :
118 ـ الكلام والفلسفة، طبعة اولى القاهرة دون تاريخ.

ـ عبد الباقي (فؤاد) :
119 ـ المعجم المفهرس لالفاظ القران، دار الفكر بيروت (دون تاريخ).

ـ العسلي (خالد) :
120 ـ جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي، المكتبة الاهلية بغداد : 1965.

ـ عبد الجبار (القاضي ابو الحسن بن محمد ت 415 هـ) :
121 ـ شرح الاصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة 1965.
122 ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل، طبع الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة.
123 ـ المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، طبع الشركة المصرية للطباعة، لحسن مذكور، القاهرة.
124 ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، طبع دار النشر، تونس 1974.

ـ عبد القادر (حامد) :
125 ـ زرادشت الحكيم نبي قدامى الايرانيين، طبع مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1956.

ـ العقاد (عباس محمود) :
126 ـ الله ـ كتاب في نشأة العقيدة الالهية، دار المعارف طبعة 5، القاهرة، (دون تاريخ).
127 ـ ما يقال عن الاسلام، طبعة القاهرة (دون تاريخ).

ـ د. العراقي (محمد عاطف) :
128 ـ النزعية العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف القاهرة، 1967.

ـ غرابة (حمودة) :
129 ـ الاشعري (ابو الحسن) مكتبة الخانجي، القاهرة، 1953 .

ـ الغزالي (ابو حامد 505 هـ) :
130 ـ الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم عادل العوا، دار الامانة، 1969 .
131 ـ جواهر القران، مطبعة كردستان، القاهرة، 1329 هـ.
132 ـ المنقذ من الظلال، تحقيق محمد جابر، محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة (دون تاريخ).
133 ـ معارج القدس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1329 هـ.
134 ـ احياء علوم الدين، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة.
135 ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1964 .
136 ـ المقصد الآسني، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، 1961 م.

ـ د. غلاب (محمد) :
137 ـ المعرفة عند المفكرين المسلمين. الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، 1969 .

ـ الغمراوي (محمد احمد) :
138 ـ الاسلام في عصر العلم، طبعة اولى، مطبعة السعادة، القاهرة 1973 .

ـ غاوجي (وهبي سليمان) :
139 ـ اركان الايمان، طبع مؤسسة الرسالة، عام 1977 .

ـ الفارابي (ابو نصر) :
140 ـ اراء اهل المدينة الفاضلة. مطبعة السعادة، القاهرة 1906..
141 ـ فصوص الحكم، مع مجموع رسائل، طبع عبد الرحيم المكاوي القاهرة، 1907 م.
143 ـ احصاء العلوم، مطبعة السعادة، القاهرة 1931 .

ـ الفيروز ابادي (ابو طاهر محمد بن يعقوب ت 962 هـ) :
144 ـ القاموس المحيط، طبع المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت (د. تاريخ).

- ابن قطلوبغا (ابو طاهر محمد بن يعقوب ت 879 هـ) :
145 - تاج التراجم في طبقات الحنفية، مطبعة العاني، بغداد، 1962.
- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم 276 هـ) :
146 - تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهدي النجار، طبع دار الجيل بيروت 1972.
147 - الامامة والسياسة، طبعة الحلبي، القاهرة.
148 - المعارف تحقيق ثروت عكاشة، دار الكتب المصرية، القاهرة 1960.
د. القرضاوي (يوسف) :
149 - الدين في عصر العلم، المطبعة العصرية بالامارات العربية، 1978.
- ابن قيم (الجوزية) :
150 - مدارج السالكين، طبعة القاهرة، (دون تاريخ).
- الكاساني (علاء الدين ابي بكر بن مسعود الحنفي ت 587 هـ) :
151 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع دار الكتاب العربي، بيروت 1974.
- كحالة (عمر رضا) :
152 - معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، دمشق، 1960.
- ابن كثير (اسماعيل بن عمر ت 774 هـ) :
153 - البداية والنهاية في التاريخ، مكتبة المعارف بيروت، 1966.
- كريم يوسف حسين :
154 - تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة 1958.
155 - مناقب الامام ابي حنيفة، حيدر اباد الدكن، الهند 1321.
- اللكنوي (عبد الحي) :
156 - الفوائد البهية، طبعة دار المعرفة بيروت، دون تاريخ.
- اللقاني :
157 - جوهرة التوحيد بشرح الامير، وشرح عبد السلام، المطبعة الازهرية القاهرة، 1324 هـ.
- لويس غردية :
158 - فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، دار العلم للملايين، بيروت، 1967.

ـ **الماتريدي** (ابو منصور محمد ت 333 هـ) :
159 ـ كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1970.
160 ـ تاويلا أهل السنة، تحقيق د. ابراهيم عوضين والسيد عوضين برعاية المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية، القاهرة، 1971.
د. **محمود اسماعيل** :
161 ـ الحركات السرية في الاسلام، طبع دار القلم بيروت، 1973.
ـ **محمد الخضر حسين** :
162 ـ محاضرات اسلامية، المطبعة التعاونية، دمشق، 1974.
ـ **محمد عبده** :
163 ـ رسالة التوحيد (الطبعة 15) القاهرة، 1372 هـ.
ـ د. **ماجد فخري** :
164 ـ دراسات في الفكر العربي، طبع دار النهار، بيروت، 1971.
ـ **محمد عوض الله** :
165 ـ الالوهية وفكر العصر، المركز الثقافي الجامعي، القاهرة، 1976.
ـ **المراغي** (عبد الله بن مصطفى) :
166 ـ الفتح المبين في طبقات الاصوليين، طبعة ثانية، بيروت، 1974.
ـ **المقدسي** (شمس الدين ابو عبد الله محمد بن احمد) :
167 ـ احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، طبعة ليدن، 1906.
ـ **ابو المنتهى** (المغنيساوي) :
168 ـ شرح الفقه الاكبر لابي حنيفة، حيدر اباد الدكن، الهند، 1321.
ـ **ملا علي القاري** :
169 ـ شرح الفقه الاكبر لابي حنيفة، القاهرة، 1325 هـ.
ـ **مسلم بن الحجاج** (261 هـ) :
170 ـ صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1915.
ـ **المقريزي** (احمد بن علي ت 845 هـ) :
171 ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار، دار صادر بيروت.

ـ المسعودي (علي بن الحسين ت 346 هـ) :
172 ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1966 .

ـ الملطي (ابو الحسين محمد بن احمد ت 377 هـ) :
173 ـ التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري طبع الثقافة الاسلامية، القاهرة 1948 .

ـ الماوردي (ابو الحسن علي بن محمد ت 450 هـ) :
175 ـ لسان العرب، طبعة اولى، بيروت 1955 .

ـ مصطفى صبري :
176 ـ موقف العلم والعقل من رب العالمين (4) اجزاء، طبع عيسى الحلبي القاهرة، 1950 .

ـ الندوي (ابو الحسن) :
177 ـ رجال الفكر والدعوى، مطبعة الجامعة، دمشق، 1960 .

ـ ابن نباتة (جمال الدين محمد ت 768 هـ) :
178 ـ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، 1957 .

د. النشار (علي سامي) :
179 ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، طبع دار المعارف، طبعة ثالثة، القاهرة، 1965 .
180 ـ مناهج البحث عن مفكري الاسلام، دار المعارف، طبعة ثانية، القاهرة، 1967 .

د. النجار (عبد المجيد) :
181 ـ العقل والسلوك في البنية الاسلامية، مطبعة الجنوب تونس، 1980 .

ـ النسفي ابو البركات عبد الله بن احمد :
182 ـ تفسير النسفي، دار احياء الكتب العربية، مصطفى بابي الحلبي، القاهرة (دون تاريخ) .

ـ ابن النديم (محمد بن اسحاق) ت 838 هـ :
183 ـ الفهرست. طبع مكتبة خياط، وطبع دار المعرفة، بيروت.

ـ النعمان بن محمد (القاضي) :

184 ـ اساس التاويل، نشر عارف تامر، بيروت 1960 .

ـ النيسابوري (ابو رشيد) :

185 ـ في التوحيد ديوان الاصول، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريده، المؤسسة العامة للتاليف والنشر، القاهرة، 1969 .

ـ ابن الاهذل (الحسين 638 هـ) :

186 ـ كشف الغطاء عن حقائق التوحيد تحقيق د. احمد بكير مطبعة الاتحاد التونسي للشغل، تونس (دون تاريخ).

ـ ابن الهمام (كمال الدين محمد بن الواحد) :

187 ـ المسايرة في شرح العقائدي المنجية في الاخرة مع شرح ابن ابي شريف تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة القاهرة، (دون تاريخ).

ـ ونسنك :

188 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ليدن 1936 ـ 1969 .

ـ ابن ابي الوفاء القرشي (محي الدين ت 696 هـ) :

189 ـ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ط. 1، حيدر اباد الدكن الهند، 1332 هـ.

ـ ياقوت الحموي (شهاب الدين ابو عبد الله الرومي 626) :

190 ـ معجم البلدان (6 اجزاء) طبعة وستنفلد ليبزج، 1873 .

مراجــع مخطوطــة

- التميمي (تقي الدين بن عبد القادر الحنفي ت 1005 هـ) :

191 ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 18659 (طبع منه الجزء الاول الى حرف «أ»).

- الشيرازي (نور الدين محمد بن الطيب) :

192 ـ عيون الحكيم البديعية في الاختلاف بين الاشاعرة، والماتريدية مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس، عدد 9197.

- قاضي زاده (عبد الرحيم بن علي 990 هـ) :

193 ـ مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية، مخطوط مصور عن النسخة الاصلية بمكتبة برلين عدد 2492.

- ابن كمال باشا (ت 940 هـ) :

194 ـ طبقات الحنفية مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 1976.

- ابو المعين النسفي :

195 ـ بحر الكلام، مخطوط بالمكتبة الوطنية، بتونس عدد 9310.

- يحيى المغربي :

196 ـ قرة العين مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس، عدد 9197.

- طاش كبرى زاده :

197 ـ افعال العباد، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس عدد 9569.

الـدوريـات

198 ـ **مجلة عالم الفكر**, مقال عن ابي منصور الماتريدي للدكتور فتح الله خليف العدد 1 السنة 1980 .

199 ـ **مجلة العربي**، مقال عن ابي منصور الماتريدي، لمحمد ابي زهرة العدد 72 (من ص 102 الى 106).

200 ـ **مجلة عالم المعرفة** بعنوان تراث الاسلام، تاليف شاخت وبوزورث العدد 8 اغسطس اب سنة 1978 .

201 ـ **مجلة عالم الفكر**، مقال حول الكون لابي الوفاء الغنيمي التفتازاني العدد 3 السنة 1970 .

202 ـ **مجلة عالم المعرفة**، محاولات لتقدير عمر الكون للدكتور زغلول النجار العدد 3 السنة 1970 .

203 ـ **النشرة العلوية** للكلية الزيتونية للشريعة واصول الدين، مقال للدكتور على الشابي، اثر التراث الشرقي في المذهب السبيء العدد 1 .

204 ـ **مجلة كليـة الاداب بجـامعة القاهرة**، مقال لابي علاء عفيفي بعنوان نظريات الاسلاميين في الكلمة (جويلية 1934).

مراجـــع أوروبيـــة

205 – D.B.MACDONDALD EL Arti (MATURIDI) Dans lensclopidi de L'islande Tome III. P 469. Paris, 1936

206 – Spitta, ABU- al-Hassen- al-Ashri, Leipzie, 1876

دوريـــات أجنبيـــة

207 – G.VAJDA. le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéèens, des Daysanites et des Marcionites. **ARABIca.** Revue d'Etudes arabes, tome XIII, PP, 1-38

Année 1966 E j Brill, Editeur. Leiden. **208 – j. Ehacht,** NE W sources For the hitory of Muhammadan Theology.

Studio Islamica 1-1953

فهرس الموضوعـــات

البـــاب الأوّل

البـــــاب الثـــاني

الباب الثالث

مصمم الكتاب
احمد الزعبي
طبع: المطابع الموحدة - تونس